د. بنسالم حِمِّيش

في الإسلام الثقافي



الدار المصرية اللبنانية


مكتبة
التنوير

في الإسلام الثقافي



حِّميش، بنسالم.
في الإسلام الثقافي/ بنسالم حِّميش .- ط1.-
القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2016.
336 ص؛ 21 سم.
تدمك: 7 - 065 - 795 - 977 - 978
1- الثقافة الإسلامية
أ- العنوان 214
رقم الإيداع: 10266 / 2016

الدار المصرية اللبنانية
16 عبد الخالق ثروت القاهرة.
تليفون: 23910250 202 +
فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www. almasriah.com

الطبعة الأولى : شعبان 1437هـ - مايو 2016م



د. بنسالم حِمِّيش

في الإسلام الثقافي

الدار المصرية اللبنانية




مكتبة
التنوير

إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخًا على الحقيقية.

ابن خلدون، المقدمة، ص 468.

لقد حرمتنا المسيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضًا من حصاد الثقافة الإسلامية. إن حضارة إسبانيا العربية، القريبة منا حقًّا، المتحدثة إلى حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان، قد كانت عُرضة لدوس الأقدام (وأؤثر ألا أنظر في أيّ أقدام!) - لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نورها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائقِ الرقةِ العذبة للحياة العربية...

فريدرك نيتشه، الدجال، ص 231.



مقدمة

ما الخيط الناظم بين عينة أعلام كبار (أبو حنيفة، التوحيدي، ابن بطوطة، ابن رشد، ابن خلدون) تجمعهم أواصر اللغة العربية كلغة فكر وثقافة وتعبير، وتفرقهم - فضلًا عن أزمنتهم - مرافق اهتماماتهم (الفقه/ الأدب الفلسفي/ الرحلة/ الفلسفة المفسرةُ المؤولة/ التاريخ المنظِّر) مع أن ثلاثة منهم، كما سنرى، مارسوا أيضًا خطة القضاء المالكي؟

بدعوى أن هؤلاء الأعلام المذكورين قد «أشبعوا بحثًا»، هناك من لا ينتظرون جوابًا على ذلك السؤال، وبالتالي لا يتوخون من استمرار الاجتهاد والتقصي السعيَ إلى تلمس وجوه الجدة والجودة الممكنة في الدراسات الحديثة؛ لهؤلاء وحتى لمن لا يجارونهم في دوغمائيتهم العقيمة وإعراضهم القبلي عن النظر في مواضيع يتوهمون أن «ملفاتها» ظهرت حقائقها وطويت، نكشف على عتبة هذا الكتاب أهم أسباب وضعه ودواعيه:

1- لا مناص للأبحاث من التجديد

في كل المجالات المعرفية، تسترسل الأبحاث وتنتعش بتجدد المناهج والمقاربات وتطورها، وينسحب هذا الفعل حتى على ترجمة الأعمال الإبداعية الكلاسيكية الكبرى التي مضت على طبعها مئات السنين، كأعمال هومروس مثلًا وألف ليلة وليلة ورابلي وسرفنتس وشكسبير وفلاسفة

اليونان، وغيرهم؛ وكل ترجمة جديدة لا تصير كذلك عن جدارة واستحقاق إلا إذا شُهد لها بالتميز عن سابقاتها من حيث تحقيق الجودة وقيم مضافة أخرى. ويصح هذا المعيار كذلك على الأبحاث التنقيبية في شتّى حقولها وشُعبها، كما الشأن عند سيغموند فرويْد في تحليلاته النفسانية ذات البعد التاريخي: موسى والديانة التوحيدية وذكرى طفولية لليوناردو دي فانشي، أو عند جان-بول سارتر في دراساته الوجودية لأعلام من الأدب الفرنسي: بودلير، جوني، فلوبير... والرهان في هذا المجال هو، كما عبرت عنه مارغوريت يورسنار، أن تكون لنا «رِجْلٌ في المعرفة الموسوعية، وأخرى في السِّحر أو بالتدقيق، ومن دون مجاز، في هذا السحر المتعاطف الذي يكمن في الانتقال بالفكر إلى باطن إنسان»[1].

إن السؤال الافتتاحي في ميدان الدراسات المجدِّدة هو: ماذا يمكننا اليوم أن نعرفه عن شخصية من الأزمنة القديمة أو الحديثة في مختلف مقوماتها وأبعادها؟ ويحسن بهذه الدراسات، وخصوصًا عندنا، ومن باب النجاعة المنهجية والإفادات المضيئة، أن تكون مرفقيةً قطاعية، وليست من صنف المسوح الجامعة الشمولية الذي، كما برهنت نماذج منه (تيزيني، مروة، حنفي، الجابري، وغيرهم) يُفقدنا في العمق ما نربحه معها في السطح. ولذلك آثرنا أن نقصر بحثنا على أعلام بأعيانهم تيسرت لنا في عشرتهم مؤانسات وجولات، ونعتبرهم من بين أهم وجوه الإسلام الثقافي، كما سنرى.

إن لمفهوم الثقافة أصلًا لغويًا في لسان العرب لابن منظور وهو: «ثَقِفَ الشيء ثقافةً: حذقه حذقًا وظفر به، ويقال رجل ثَقِفٌ وثَقْفٌ: حاذقٌ فهِمٌ». وبذا تكون الثقافة مرادفة لاكتساب الفطنة والمهارات، مما يقربها من

(1) مذكرات أدريان، دفاتر وهوامش، باريس 1974، ص 331.



معنى pedeia في اللغة اليونانية القديمة التي لم تكن لها إذ ذاك كلمة أخرى للدلالة على الثقافة، وتسمى اليوم بوليتسموس، القريبة من اسمها في اللغة الأزيرية «مدنيات». ويوجد عند التوحيدي مثلًا مفهوم المثاقفة بمعنى المطارحة والمناظرة والمجالسة في شؤون الآداب والعلوم والسياسة، وكلها أفعال وتظاهرات مدينية بامتياز.

2- ثنائية الإسلام والغرب؟

أمام سيل الإصدارات لباحثين عرب وأجانب تحمل عناوين: «الإسلام وأوروبا»، «الإسلام والغرب» وما يقاربها (برنارد لويس، مكسيم رودنسون، ن. دانيال، صامويل هنتنغتون، محمد أركون، هشام جعيط، إدوارد سعيد، وغيرهم كثير) ظللنا (شخصيًّا) ردحًا من الزمن نندهش فيها لتقابل مقارِن بين اسم يحيل أساسًا على ديانة توحيدية هي الثالثة تحقيبيًّا (الإسلام) وبين اسم لقارة محددة المعالم على خارطة العالم (أوروبا) كما هي الحال مع قطب جغرافي (الغرب). ورأينا وقتها أن الباحث الإسلامياتي الذي يعمل بذلك التقابل - كيفما اجتهد وبحث - فإنه يظل على أي حال متحركًا داخل منظومة دينية لها تضاريسها ووظائفها وأجواؤها وقواعدها، وكذلك حدودها ونهاياتها. ويجدر بذلك الباحث أن يعيَ تمامًا متى يكون داخل هذه المنظومة ومتى يضحو خارجها، وإن لم يفعل فسيرى موضوع اهتماماته أينما ولى وجهه، وسينجر إلى إضفاء أو حمل صفة «إسلامي» على كل ما يتحرك وما لا يتحرك، وعلى الأنسقة السيميائية وربما بالمماثلة على ما جد من فنون تشكيلية وتمثيلية وغنائية، إلخ. كما رأيت آنذاك أن مثل هذا التوجه إنما مؤداه تسييد التراث ذي القوام الديني، وقد يتمخض في الواقع عن تجاوزات عسيرة وخلط بين مواقع ومستويات ليست من طبيعة واحدة أو مادّة متجانسة. ولم نراجع الملحظ ونلمس ما يبرر التقابل

المذكور معرفيًّا إلا بَعد أن استيقنّا من أهمية المكون الدنيوي وحضوره المحسوس في النص القرآني والأحاديث والسنة والسيرة النبوية، كما في فقه الواقع والنوازل وإعمال المنهج التجريبي، فضلًا عن الإبداعات الأدبية والفنية والفكرية. وبالتالي فإن الكلام عن الإسلام الثقافي يستمد مشروعيته من ذلك المكون وتجلياته؛ مكوّن يجد خلفيته اللسانية والثقافية، وعمرها حوالي قرن ونصف، في الجاهلية التي لم تكن كذلك إلا من الوجهة الدينية والاجتماعية (الوثنية، الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وأد البنات، العصبيات والصراعات القبلية...)؛ أما ثقافيًّا فقد أبدعت أدبًا تدل على قيمة مقدراته المعلَّقَاتُ والسير والأمثال والخطب النثرية؛ هذا علاوة على أن القرآن الكريم نزل بلغتها القرشية السائدة...

أما ما اصطُلح على تسميته «الاسلام السياسي»، فإنه الأكثر ذيوعًا وانتشارًا في أقطار شتى من العالم الغربي، حيث يُختزل فيه الإسلام كله (ثقافةً وحضارة) من طرف الإعلام ولوبيات نشيطة مؤثرة، حتى إن هذا الإسلام السياسي نفسه يُحشر في أفعال وأنشطة جماعات يضعون لها لوائح سوداء، تضم إليها من دون تمييز الغلاة المتشددين والممانعين المقاومين، وهنا، كما سنرى، يكمن القصد المبيت من لفظة إسلاموية (islamisme) ونشرها المبرمج المتعمد على نطاقات واسعة؛ هذا مع العلم أن الإسلام السياسي، على أيّ حال، بكل مشاربه وتياراته ومنظوماته يتصف بعلاقات تمايز ميداني واختلاف نوعي مع الإسلام الثقافي، وذلك من حيث الزمنية والتموقع والمرامي. فالأول ينبني ويعمل أساسًا في السياسة كميدان خصوصي، هو بامتياز ميدان البرنامج والفرضية والتجريب، وكممارسة جدّ إنسانية ليست البتة بمنآى عن الفشل والخطأ ومواطن الضعف والزلل. وبالتالي فلا مناص له في زماننا هذا من أن ينخرط حقًّا في روح



الديمقراطية كنسق سوسيو-سياسـي وقانوني، تلغي أركانُه المؤسِّسة كل شـكل من أشـكال الاعتباطية والحكم الفردي أو الفئوي، وتعطي لمجتمع المواطنين حق تفعيل قاعدة التناوب والمسـاهمة في إدارة الحياة السياسية وانتخـاب ممثليهم وحكامهم ومراقبتهم، وكذلك محاسـبتهم وإسـقاطهم حتـى ولـو كانوا مـن الجناح الأصولـي. وهكـذا يصبح غيـر ذي مضمون السـجال بين دعاة الإمامة العامة أو الخلافة (محمد رشـيد رضا) والقائلين بنفيهـا كأصـل حكم في الإسـلام القائم تأسيسًـا علـى زعامة ملـك (علي عبـد الرازق)؛ كمـا لا نرى فائدة، علـى ضوء ذلك التصـور، لما ذهب إليه المستشـار محمد سـعيد العشماوي في مؤلفه الإسـلام السياسي من تمييز قاطـع بين «الأصوليـة السياسـية» و«الأصولية الروحية»، وأيضًا من حشْـر السياسـة في صفات سـلبيةٍ قدحية («مكائدها»، «دناءة أساليبها»، «ألاعيب الأحـزاب ووصوليـة طرائقهـا»)، صفـات لصيقـة، لا ريـب، بالممارسـة السياسـية في البلدان عديمة الصلة بالديمقراطيـة أو ضعيفتها، لكنها تنتفي في الدول التي يقاس تقدمها الحضاري بنظامها الديمقراطي القائم أساسًـا على قاعدة التداول والتناوب في ممارسـة السلطة بمقتضى الإرادة الشعبية وحكـم الأغلبية، نظام يسـتدمج على هذا النحو الأحـزاب ذات المرجعية الدينيـة المنفتحة السـليمة، كما في إيطاليا وألمانيـا والأمريكتين، وغيرها. وهـذا هـو الأنموذج المبتغى الذي يلـزم تثمينه والكدح إليـه، إذ أنه الأقدر من غيره على تقويم السياسة وتجويدها في سبيل ترقية حياة الناس وإرساء قواعد السلم الإجتماعي والسلام الدولي العادل المنتج.

وأما مع الثقافة في تاريخ الإسلام (أو الإسلام الثقافي) فإننا نكون إجمالًا في أجواء وسياقات ذات طبائع ووظائف مغايرة، يغلب عليها التوجه النقدي وإعمال الفكر المعمَّقِ النيّر وتوخي الإبداع الرافعِ المطور، بعيدًا عن بداوة



الفكـر، ذهنيةً وحساسـيةً وإدراكًا، أفردنـا لها جزءًا من كتـاب[1]. وذلك ما نطمح إلى تبيانه في هذا البحث، وأيضًا من خلال نصوص نترجمها لبعض الفلاسـفة الأوروبيين الكبـار من مصف كانط وهيجل ونيتشـه، إضافة إلى مستشـرقين تعرضنـا لهـم في كتـاب سـابق[2]، وكلهم وقفوا عند الاسـلام الثقافـي، ليس من بـاب الإعجاب والتنويه حصريًّا، وإنما أساسًـا بالتحليل وحسن الإدراك وحس الإنصاف...

3- عن الإسلام الثقافي ونقائضه

هنـاك أعـلام لامعـون لـن نذكرهـم إلا لمامًـا، لأنّـا خصصنـا بعضهـم بكتابـات مـن قبـل، أو لكونهـم يسـتحقون جزءًا آخـر من هـذا الكتاب إن قيّـض له ذلك. وضمن هـذه الفئة الثانية (إضافة إلى ابن سـينا المذكور في الفصل الثالث) نمثل بثلاثة أسماء من أهل العلم والفكر والإبداع، اتصفوا بالتميـز والاقتدار، كما بالجراءة والإقدام. وهـم ممن يجدر تكثيف العناية بهـم وردُّ الاعتبـار إليهـم، بما لهم وهـو كثير، وما عليهم وهـو لا يضر عند النظر والتحقيق، وهم في الغالب الأعم أغنوا الإسلام الثقافي بكلِّ روافده الخصيبة وأسـهموا أيما إسهام في تعزيز وتنمية طاقاته التكيفية والتجديدية وصحـة قوامه وبنيانـه. هذا وقد عانوا في حياتهم مـن محن اتهامهم بالزيغ والزندقـة، وهي تهمة جاهزة جائرة في الغالـب الأعم، جرى على إطلاقها وتغذيتها فقهاء كثيرو التشدد والغلو، سريعو التعريض والتكفير، يعضدهم في حالات عديدة أهل الدولة والسـلطة، ومنهم من كان يفتي بالسـجن أو بإهدار الدم. ومن أولئك:

---

(1) نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.

(2) العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2011.



- أبـو بكـر بـن زكريـا الـرازي [Rhazès عنـد اللاتيـن] (ت حوالـيَ 313هـ/ 932م): صاحـب موسـوعة الحـاوي فـي الطـب وكتـاب الطـب الروحانـي، كما أنّ له في الكيمياء والصيدلة كتابات ورسـائل فلسـفية. في نصـوصٍ لهذا الطبيب الفيلسـوف الواصلة إلينا فقرات تبدو مثيرة مسـتفزة لـدى فرقٍ من حراس العقيدة والشـريعة وفي أعينهم المفتشـة الرقيبة، هذا مـع أنهـا في العمق تسـاؤلات أو خاطرات من وحي ما كان المفكر يحسـه ويعانيه، إذ يقول شعرًا:

لعمـري لا أدري وقـد أذنَ البلـى ... بعاجـلِ ترحالي إلى أيـن ترحالي

وأيـنَ مـكانُ النفسِ بعـدَ خروجهِ ... من الهيكلِ المنحلِّ والجسدِ البالي

وقد كان ذلـك أيضًا من عواقب احتكاكه، كطبيب ممارس، وعلى نحو تراجيدي ويومًا بيوم، بظاهرة تفشي أمراض الجدري والحصبة والربو، مَهَرَ في معالجتها، وأخرى تُشخَّص كعلل عضال، لا يسع الطبيبَ إلا مصاحبتُها بأدوية التخفيف من وطأتها وأوجاعها. والرازي كان ميالًا إلى اعتبار ذرائع الأديـان عامة حيـال ذلك غير مقنعة أو قـلْ قليلة الوقع والفائـدة، إذ تدعي أن الآلام الجسـدية والنفسية إنما نُبتلى بها، نحن المخلوقات الضعيفة، إما من باب عقابنا وإما لامتحان إيماننا... وعوضًا عن ذلك وعن اسـترخاص أرواح النـاس (كما سـماه من بعد ابن الخطيب)، خليقٌ بالعلماء - حسـب المفكـر - الطبيب، أن يَسْـعَوا إلى تطوير الطب وقدراتـه من جيل إلى جيل وتكثيـر المستشـفيات والماريسـتانات (وقـد أدار بعضها)، تُعنـى مرافقها أيضًا بالفقراء والمرضى النفسيين والحمقى. وقد ظل الرازي متشبثًا بفكره العقلانـي التجريبي ضدا على الفقهاء الحشـويين وحتى دعاة التآويل، مما جعـل طبه مرجعًـا مهمًّا مؤثرًا في أوروبا حتى أواخر القرن السـابع عشـر. (انظر بعض كلامه في الملاحق).

- الحسن أبو نواس (ت 198/ 762): شاعر الخمريات بلا منازع في أرض الإسلام، كانت له، كما نؤول، في وعيه المضمر فكرة هي بمثابة مسوِّغ لمعاقراته المتجددة لكؤوس باخوس المشعة، إنها اعتقاده أن الخوف في الحياة أصل والمسرة فرع، ودليله خوفنا من بوار مسراتنا وفواتها. أما الإنسان بإزاء القلق، فلا حرج أن يمرَّ من سكرة محدودة إلى أخرى طليقة. محزنٌ إذن، عند شاعرنا، هو مرور متعنا كسحاب، مخلفةً آلامنا كجروح وحسرات! ولهذا كان كثير اللياذ بأم الكروم حتى يواجه محن الوجود ورزاياه. ولأبي نواس في سيرته الخمرية عديلٌ في عشق الطّلى وحليفٌ في الآخرة من المصاف الأرفع والوزن المعتبر، إنه العالم الرياضيّ والشاعر الألمعي عمر الخيام، وهما معًا، في تصورهما، لـمّا يُبعثان ويلتقيان، سينشدان غفران الله ورحمته، ويتناشدان شعريهما، ومنه ما يناسب المقام بعبارات متنوعة والمعنى واحد، حيث الأول يقول: لا تحظرِ العفوَ إن كنتَ امرأ حرجًا/ فإن حظركَهُ في الدين إزراءُ؛ فيشدو الثاني متوجها إلى الغفار الرحيم: يا قابلَ الأعذارِ فِئْنا إلى/ ظلكِ فاقبل توبةَ التائبين...

- أبو العلاء المعري، الشاعر-الفيلسوف الفذّ (ت 449هـ/ 1058م): حياته المتلقاة أبى أن يورثها لغيره: «هذا ما جناه أبي عليَّ/ وما جنيتُه على أحدِ»... إن قوته الذهنية، التي لم تنل منها عاهاته وعلله الجسمية، ظلت عنده شديدة التشاؤم ذكيتَه، كثيفةَ الإحساس والبصيرة. العقل في تصويره له الإمامة والسؤدد، يرى به ويبحث، ومن وحيه يقول:

أما اليقينُ فلا يقينَ وإنما أقصى اجتهادي أن أظنَّ وأحدسَ



ميّـالًا إلـى ارتيابية فـي القضايا الـمَعاديـة ومسـتتبعاتها، انتهى به الأمر إلى إذابتها فتبديدِ شـكوكه في رهان سـيكون بعد قرون سـبعة تقريبًا رهان باسكال، وهو القائل في اللزوميات:

قـال المنجـمُ والطبيـبُ كلاهمـا   لا تُحشـرُ الأجسـادُ قلـتُ إليكما
إن صـحَّ قولكما فلسـتُ بخاسـرٍ   أو صـحَّ قولـي فالخسـارُ عليكما

وهكـذا، كل ما أصابه فـي حياته كـرهين المحابـس الثلاثة، بيته وعماه المبكر وجسمه، أمسى يصيِّره بقلمه تحفًا شعرية عزَّ نظيرها عمقًا وجمالية وفكـرًا. وقد ذهب إلى اعتبار كتابه الفصـول والغايات ذا نصيب إعجازي، يتطلـب إمـدادَه بزمـن كافٍ من القـراءة والاسـتيعاب، كيمـا يخلق وهجه وآثاره...

- عبـد الحق ابن سـبعين (ت 669هــ/ 1270م): مما نقـرأه في صكوك تكفيـره واتهامه بالزندقة: «سـمعنا الشـيخ الآبلي يحدث عـن قطب الدين [القسطلاني] أنه ظهر في المائة السابعة من المفاسد العظام ثلاث: مذهب ابن سـبعين، وتملك الططر للعراق، واسـتعمال الحشيشة». إن فقهاء عصر هذا الفيلسوف الصوفي اللامع دأبوا على استعداء الحكام عليه، حتى أنهم أكرهوه على الرحيل من مرسية إلى سبتة (حيث عرف أثرى سنواته الإنتاجية والعاطفية)؛ ومنها إلى بجاية تعرّف فيها إلى أبي الحسـن الششتري؛ ومنها سـافر إلـى القاهرة التي طرده منها متعصبون عليـه، فقصد مكة حيث عاش فـي حماية شـريفها ابن نمـي، وكان أحيانًا يرتاد غار حـراء للتأمل والتعبد. وكانـت تعّلـة مطاردته - أينما حل وارتحل - قولـه بوحدة الوجود وتعمقه فـي التنظيـر لها، وكذلـك إقبال الناس عليـه، أكبرهـم الششـتري الذي كان مريـده وواصفـه بـ»كعبة الحسـن» ومعبوده بعـد الله، ويخاطبـه «يا كنزي

يا مذهب اعتقادي». ولما أتى الملك الظاهر بيبرس مكة حاجًّا، طلبه ليقتله بتهمة الزندقة والمروق؛ وكاد المطلوب يلقى حتفه لو لم يخفِه حاميه أبو نمي... ومن الأعمال التي خلفها ابن سبعين، وهي قليلة، بدّ العارف/ الرسائل/ الرسائل الصقلية، وهي أجوبته على أسئلة بعث بها ملك صقلية (وامبراطور ألمانيا من بعد) فريدريك الثاني إلى الخليفة الموحدي الرشيد، فأعجب بها أيما إعجاب ورغب في مقابلة صاحبها فلم يفلح... هل انتحر ابن سبعين أو نُحر؟ أعداؤه كانوا كُثرًا وخطيرين، فقد يكون مقتله تم على نحو يوهم أنه انتحر؛ لكن يجوز أيضًا أنه وضع حدًّا لحياته بعد أن ضاقت به الأرض بما رحبت، فعجل بذلك الفعل رُجعاه إلى الله والفناء في مطلقه، كما في مذهبه الفلسفي - الصوفي «وحدة الوجود». وقصة مآسيه طويلة متناسلة أفردنا لها رواية هذا الأندلسي!.

لو اتسع المجال لأضفنا إلى قائمة من ذكرنا حالات أخرى كثيرة، كالمعتزلي النظّام وابن الراوندي والحلاج وعمر الخيام والسهروردي، وغيرهم ممن لاحقتهم تهم الزندقة وفتاوى التكفير.

لم نقف في ذلك الشأن على حالات تداخلت وتزاحمت فيها الثيولوجيا (علم الكلام) بالسياسة، كما في تاريخ الفرق والمذاهب، منها تحديدًا الخوارج والمعتزلة ومختلف الأطياف الشيعية والسنية؛ حالات اتسمت عمومًا بالصراع العقدي حول التمكن من السلطة والنفوذ وتحكيم منطق الغلبة والعنف والقوة... لا، الأمر تعلق رأسًا بشخصيات لم تطلهم آلة التكفير بسبب انتماءاتهم السياسية والمذهبية - ولم يخل بعضهم منها - وإنما أساسًا لكونهم قالوا بأفكار ونظريات ووقفوا مواقف هي في مجملها من نتاج أبحاثهم واجتهاداتهم، كما كان الأمر في تاريخ المسيحية القرنوسطية مع محاكم التفتيش وإعدام علماء وكتاب: جيرار بْرُويْ دي



لانگدوق (بسبب ترجمته ابن رشد إلى اللاتينية)، جيوردانو برونو بتهمة الطعن في بعض عقائد الكنيسة الكاثوليكية (وكلاهما مات حرقًا)؛ كما أُعدم جاليليو الشهير على إثر اكتشافه دوران الأرض حول الشمس وجهره به، خلافًا لعقيدة الكنيسة القائلة بثبوتها ومركزيتها في الكون، ومات وهو يهتف: ومع ذلك فإنها تدور!

لنختم في هذا الموضوع ببعض الإشارات والتنبيهات:

- إن هناك فقهاء تأذوا هم أيضًا من الظلم الفقهي-السلطاني، مثل قاضي القضاة ابن رشد الفيلسوف، كما سنرى، وأنكد من حالته وأنكر عمل إحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الحجة أبي حامد الغزالي، وذلك على أيدي المرابطين المتأخرين وبإيعاز من فقهاء فروعيين بائسين.

- إن ما يجعل عظماء العلم والفكر على خطوط النار هو وقوفهم بين حكام يُرمز إليهم بالنطع والسياف، وبين فلول فقهاء يكل أولئك إليهم مهمة تبسيط الدين وتحجيم المذهب، وأخرى تقضي بتسكين الرعية وتبليدهم وضمان طاعة الراعي ولو جار وتجبر...

- إن غالبية فقهاء التجهيل والتكفير أناس هملٌ أغمار، لا يحفظ لهم التاريخ ذكرًا ولا أثرًا، عدا تحرشاتهم المتهافتة المشينة، بينما يُسكن التاريخ علماءه ومفكريه في ذاكرة أمتهم، لأنهم مدى حياتهم أبدعوا تراثها وطوروه، وقووا وعيها بهويتها ومقدراتها، فهم إذن فيها الأعلون والأبقون.

- أما في أزمنتنا هاته، فإنه لم يعد هناك أي حق لأفراد أو جماعات في إصدار فتاوى مكفرة أو سواها، من شأنها أن توقع الفتنة والقتل



معًا في الناس، وتعرض حياة شخصيات عمومية في شتى الميادين للاغتيال (كالراحلين عمر بن جلون وفرج فودة وسواهما) أو للجرح والإعطاب (كما حصل للراحل نجيب محفوظ وغيره)، وذلك أن مجتمعاتنا أضحت في أيامنا أكثر من أي وقت مضى قائمة على المؤسسات ومواثيق حقوق الإنسان، الدينية منها والوضعية، كما على القضاء والقانون الجنائي الموكول إليهما حصريًا النظر في ملفات الدعاوى وإصدار الأحكام في ظل دولة الحق والعدل بأساسياتها وسلطاتها الدستورية والتنفيذية.

*

4- الإنسان أكثر شيء جدلًا أو مفهوم التشاكل المفارقتي

إن التعبير الجدير بأن يكون له وضعُ المفهوم الكاشفِ الإجرائي، في ما نحن بصدده، هو ما سماه الإغريق القدامى أُكْسِمُورون (وجمعه أكسِمورا)، ولا يطابق ما سماه العرب الأضداد (وهي قسم من المشترك اللفظي)، خلفوا لنا حولها مصنفات (الأصمعي، الأنباري، ابن السكيت وغيرهم)، إذ إن ذلك المفهوم لا يدل على تضاد دلالي في الكلمة المفردة: (مولى، فتنة، بصير، هوى، أتربَ، عليل، وهي على منوال فرمكون كلمة يونانية تعني الدواء والسم وغير ذلك كثير) بل إنه يعني رأسًا التداخل أو التشاكل المفارقتي بين لفظين أو حالات، كما في تعابير مثل: الحلو المر، الواضح المعتم أو الضياء المظلم، غامض كالماس، الاستبدادية المتنورة، الميز الإيجابي... وفي الخطاب القرآني آيات قريبة منه أو توحي به، منها: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: 6)؛ ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ﴾ (الحج: 61).



ولعل الحديث الشـريف الذي يورده أحمد بن حنبل في المسـند يدنينا من المفهوم المذكور، إذ ينقل: «سمعت عليًا يقول: أتاني رسول الله ﷺ وأنا نائم وفاطمة، وذلك من السَّحر، حتى قام على الباب، فقال: ألا تصلّون؟ فقلت مجيبًا له: يا رسول الله، إنما نفوسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا، قال: فرجع رسـول الله ﷺ ولم يرجع إلى الكلام، فسـمعته حين ولـى يقول، وضرب بيده على فخذه: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: 54).

بنـاءً على ذلك المفهوم، ندرك كونَ مؤلـف الرعاية لحقوق الله والقيام بها، الحارث بن أسـد المحاسبي، هو نفسـه صاحب كتاب التوهم في شق توهـم الجنة؛ كمـا ندرك كون واضع كتاب الإمتاع والمؤانسـة ونُكت رفع الكلفـة وخلع العـذار، أبو حيان التوحيدي، هو نفسـه صاحب الإشـارات الإلهيـة؛ ثم كونَ الإمام ابن حزم مؤسـس المذهب الظاهري المتشـدّد في الفقـه هـو ذاته مؤلف طوق الحمامـة في الألفة والإلاف؛ هـذا علاوة على الإمامين: ابن قيم الجوزية (تلميذ ابن تيمية مجدد المذهب الحنبلي) كاتبِ روضة المحبين ونزهة المشـتاقين وأخبار النسـاء، وجلال الدين السيوطي العالم والمفسر مؤلف رشف الزلال من السحر الحلال[1]. ولم تخف هذه الظاهـرة عـن عين الجاحظ الرقيبة الثاقبة، فقد سـجل باسـم أحد سـائليه: «ومـا بـال أهل العلـم والنظر، وأصحـاب الفكـر والعبر، وأربـاب النّحل، والعلمـاء وأهـل البصر خـارج الملـل، وورثة الأنبيـاء، وأعـوان الخلفاء،

(1) توفي ابن حزم في 456 هـ وابن قيم الجوزية في 751 والسيوطي في 911. وهناك شيوخ وحفاظ وقضاة مالكيون أقل مرتبة (النفزاوي والتيفاشي والتيجاني من القرنين السابع والثامن هـ) صنفوا في الأدب الإروتيكي السافر، وليسوا في مدار بحثنا...

يكتبون كتب الظرفاء والملحاء، وكتب الفراغ والخلعاء، وكتب الملاهي والفكاهات، وكتب أصحاب الخصومات...[1]».

علاوة على ما سقناه بخصوص مفهوم التشاكل المفارقتي، نقول إن لهذا المفهوم أيضًا تجليات تاريخية، نشير في هذه المقدمة إلى أنموذجين منها فقط: الأول هو بالذات المتمثل مع أبي حيان التوحيدي ونظرائه (انظر الفصل الثاني) أو الأقل منه ألمعية وشهرة بين معاصريه، أي في القرن الرابع الذي كان، حسب تعبيره، زمانًا «تدمع له العين حزنًا وأسى» على صعيد السياسة المضطربة المتصدعة وتكاثر الفرق والطوائف المتنازعة، وأيضًا في ما يخص أحوال الناس المعيشية المتدهورة، كما نذكره في وقته؛ وبموازاة مع هذه السلبيات الضاغطة، عرف العصر العباسي الثالث، خلافا لما تقول به نظرية المادية التاريخية، انتعاشًا فكريًّا وأدبيًّا قويًا مدهشًا، أعطى للتراث العربي أعلامًا وازنين، هم من أكبر وجوهه وأهم نوابغه ومنهم، فضلًا عمن سنذكرهم في البحث: المتنبي، الفارابي، الأصفهاني، ابن سينا، الهمداني، ابن الهيثم، إخوان الصفاء، المعري المخضرم، وغيرهم.

أما الأنموذج الثاني فهو المتمثل، عقب نهاية الخلافة الأموية بالأندلس (422هـ/ 1031م)، في قيام حكم ملوك الطوائف (بنو عباد بسرقسطة، بنو ذو النون بقرطبة وطليطلة، بنو الأفطس ثم النصريون بغرناطة)؛ ومعهم أيضًا، كما كان الأمر مع الأمراء البويهيين والحمدانيين والإخشيديين من قبل، قويَ التنافس بينهم (كميل تعويضي لانتكاسهم السياسي) في ما يمكن تسميته بالاستثمار الرمزي، القاضي بجلب كبار الأدباء والعلماء إلى بلاطاتهم ورعايتهم بالرواتب والهبات، ويتفاخرون بهم كما لو أن في أعناقهم

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان، دار الجيل، بيروت، 1988، ص25.



أوسمة فخرية ووشاحات تشريفية، مما نجم عنه تعدد المراكز الثقافية وانتعاش مميّز لحركة الإبداع والإنتاج في شتى ضروب الآداب والمعرفة. وما مثال ابن حزم، الآنف الذكر، إلا واحد من ألمع الأمثلة على ذلك الانتعاش البَيِّن، المتجلي عبر تظاهرات مفارقة لتصدع سياسي واقع، وهذا ما يندرج في ما أسميناه التشاكل المفارقتي.

5- وجوب استكناه النص

النص في لسان العرب لابن منظور يعني الظهور والرفع والبروز، وفي الحديث «كان رسول الله (صلعم) إذا وجد فرجة نصَّ»، ومنه منصة، كمنبر الخطبة أو كرسي جلوس العروس وتبرجها. ويجوز تسمية المذهب الظاهري في الفقه الإسلامي بالمذهب النصي لوقوف أصحابه عند ظاهر نص القرآن والسنة حصريًّا لاستنباط الأحكام. كما أن في المصدر نفسه قولا للأزهري يفيد موضوعنا، وهو: «النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصصتُ الرجلَ إذا استقصيت مسألته عن شيء حتى تستخرج كل ما عنده». وفي تعريفات الجرجاني: «النص: ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى»، إلخ.

في بحثنا لا يعنينا النص كمنظومة تقوم على الوحدات اللسانية الصوتية أو الصرفية والتركيبية، بل يعنينا ما تعتمل فيه من لغة ذات طاقة تضمينية ودلالية. النص بهذا المعنى «الثاني» (أي الناتج والمتمخض) مليءٌ كله بالتاريخ وبشتى عمليات الإفسال والتوضيع، حيث تترك الذات المتحدثة آثارها وتوقيعات تصوراتها وتملكاتها للواقع والدلالة. وإذا كانت الغاية من استكناه النصوص هي استنباط (أو تخريج) مضمراتها من منطوقاتها، فإنه يحسن أن يشمل هذا الإجراء عند الضرورة النصَّ السيرذاتي أيضًا، اعترافيًّا حميميًّا كان أو فكريًّا.

يعرّف أحد المتخصصين، فيليب لوجان، العقد الأوتوبيوغرافي بأنه «سرد استرجاعي نثري يصوغه شخص واقعي حول وجوده الذاتي، وذلك حينما يؤكد على حياته الفردية، وبالأخص على تاريخ شخصيته[1]». ولكن، للإشارة فقط، لا يلزم الوثوق قبليًا بصدقية السرد والتأكيد المذكورين، إذ ما كل شيء يقال، وما من سبيل لرفع الحجاب عن مكامن المسكوت عنه والأسرار إلا أن يفعل السارد نفسه ذلك من دون زيادة أو نقصان، وهو أمر إما متعذر أو محال، كما يتظاهر هذا عند ابن حزم نفسه[2]. وما يهمنا نحن في هذا الشأن هو أن نسأل: هل تستجيب لذلك التعريف أو العقد نصوص ثلة الأعلام الذين نمثل بهم على الإسلام الثقافي؟

إن الترجمة الذاتية في تصورنا لا تستحق اسمها إلا إذا كانت لكاتب يعيش مواقف حديةً قصوى (المحنة والألم، عسر التكيف، القهر السياسي، السجن، المنفى، وغير ذلك) أو كانت آخر إشارة شهادتية اعترافية يقوم بها على عتبة توديع الحياة. وأولئك الأعلام يستجيبون، وإن كان ذلك بنحو متفاوت وإلى حد ما، لبعض وجوه الشق الأول كما للشق الثاني. فمنهم من تماهت حياتهم مع نصوصهم: التوحيدي، ابن بطوطة؛ ومنهم من تعرّفنا عليهم أساسًا عبر أصحاب التراجم والمعاجم والفهارس: أبو حنيفة، ابن رشد، ابن خلدون، مع أن هذا الأخير تقصّد في منتهى حياته الظهور بنفسه كسارد لمنحنى تجاربه ورحلاته في مؤلف أشبه ما يكون بالسيرة الفكرية (انظر الفصل الخامس)، لكنه من الوجه القصدي فقط قريب من ابن حزم القرطبي الذي ربيَ، حسب إقراره، في حجور النساء واستقصى ثقافتهن في شؤون الحب والألفة، وكان يحدث له أن يقرظ الشعر «بديهةً»، بل أن

(1) انظر Ph. Lejeune العقد الأوتبيوغرافي، لوسوي، باريس، 1975، ص 14.

(2) طوق الحمامة، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1993، ص 207.



يقوله نائمًا ويكْمله يقظًا، فيسجل: «وسأورد في رسالتي هذه أشعارًا قلتها فيما شاهدته، فلا تنكر أنت - ومن رآها - عليَّ أني سالك فيها مسلك حاكي الحديث عن نفسه[1]»، مستعملًا عبارة: «وعنّي أخبرك» أو قريبًا منها، كأن يبوح لنا برقة عاطفته الغرامية ولو أنه عديم الدمع، أو بكونه كأبيه يعشق الشقروات ويفضلهن[2]. وعلاوة على الإخبار عن عشق الجواري والغلمان، مما يورده العالم النحرير والفقيه الظاهري الصارم، ولو لإظهار إمكانية «تشبيه خمسة أشياء في بيت واحد»، نكتفي بهذين البيتين اللذين لا يجد الإمام غضاضة ولا حرجًا في الاستشهاد بهما، ويمثلان على مفهوم التشاكل المفارقتي السابق الذكر: «خلوتُ بها والكأسُ ثالثةٌ لنا/ وجُنحُ ظلام الليلِ قد مُدَّ ما انبلج // فتاةٌ عدمتُ العيشَ إلا بقربها/ وهل في ابتغاءِ العيشِ ويحكَ من حرجْ[3]».

❋

ختامًا، في مجالات البحث، يلزم تمييز ثلاثة أصناف من متعاطيه، حتى لا تتشابه علينا مستويات المعالجات والمقاربات، وهي إجمالا:

- صنف المنوغرافيين الذين تنحصر اهتماماتهم في تحقيق و«فلي» النصوص وضبطها تأريخيًا ولغويًا ومقارنة طبعاتها إن وجدت، مع الاهتمام الجاد بما منها ما زال في حكم المخطوط والأرشيف.

---

(1) المرجع نفسه، ص 87 و166.

(2) المرجع نفسه، ص 130 و224.

(3) المرجع نفسه، ص 109-110؛ كما أن في بيتين آخرين نقرأ لابن حزم: فقلتُ إنّ التي قلبي بها عَلِقٌ/ قبّلتها قبلةً يومًا على خطرِ // فما أعدُّ ولو طالت سنّي سوى/ تلك السويعةِ بالتحقيقِ من عُمُري.

- صنف الباحثين المنضوين في دراسة فترات تاريخية بأعيانها، مشتغلين على مواد النصوص المحققة المنشورة، منجزين على أساس ما صح منها وتميز أبحاثًا منوغرافية موسعة. ويحسن بهؤلاء أن يلتزموا بما نُدبوا له حتى لا ينزاحوا إلى ميدان لا دراية لهم فيه ولا رسوخ، كما يحدث لبعضهم، ونذكر شيئًا منه في مقامه.

- صنف الدارسين المعتمدين بالأولى على أعمال الصنف الثاني، والمعولين في إسهاماتهم على رافد أساسي هو رافد الفكر، الفكر كطاقة بحثيةٍ مبدعةٍ متجددة، تُطلب بها الحقائق والدلالات، إذ المفكر (أو الفيلسوف) هو هذا الفاعل المحنك في إلحاق الجزء بالكل، والشيء بمفهومه، والمتمرن، أكثر من غيره، على إبداع المقولات ونحتها لإحسان التعبير عن أشياء ووقائع، كما على طرح قضايا جوهرية رئيسة. وبهذه المواصفات والمؤهلات ينأى ذلك الفاعل ويرتفع عن فئاتٍ باحثين يمارسون الإنشائيات، من نوع ما في أعداد من الأطاريح الجامعية، ويصح على أكثرهم شكلًا ومضمونًا المثل العربي «لا يعدم خابطٌ ورقًا»؛ كما أن الفاعل نفسه، من جهة أخرى، يقنن وضع الاستشهادات ووظيفتها، حتى لا يصير الفكر - وهذا حاله عند أولئك - منقلبًا إلى ضده، أي منحبسا مبخَّسا في أهون خيطٍ وأقصره بين استشهاد وآخر...

إن ميلنا في هذا المبحث هو إلى الصنف الثالث، مع ترجمة ذلك إلى ما نتوخاه منه، أي محاولة الإحاطة علمًا بالمواضيع المطروقة، وإحسان عرضها ومعالجتها سواء في التحليل والتركيب أو في تدبير المفاهيم ولغة التعبير.



الفصل الأول

أبو حنيفة وأنسنة الفقه الإسلامي

«ما رأيتُ رجلًا أفقه منه، ولا أغوص منه في معنى وحجة».

(الإمام مالك بن أنس)

«العلماء عيال أبي حنيفة في القياس والاستحسان».

(الإمام إدريس الشافعي)

«كلام أبـي حنيفة أخذٌ بالثقـة، وفرار من القبح، والنظرُ فـي معاملات الناس، وما اسـتقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القيـاس، يمضيها على الاستحسـان مـا دام يمضي له، فإذا لم يمـض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون».

(سهل بن مزاحم)




مكتبة
التنوير

مدخل

لماذا ظل أبو حنيفة النعمان بن ثابت يحظى عند كثير من الأئمة والفقهاء والمفكرين بعطف خاص وإعجاب راسخ، وذلك سواء كانوا على مذهبه أم على مذهب الإمام مالك أو الإمام الشافعي؟

من بين القرائن لتلك الحظوة المتميزة نقف تمثيلًا على بعضها:

أ- اعتراف إمام دار الهجرة مالك بن أنس بعلم أبي حنيفة وفضله، معززًا من طرف الإمام إدريس الشافعي، كما ورد في التصدير؛ وقال فيه بعض من معاصريه أقوالًا كثيرة تشهد له في العلم بالنباهة والنبوغ، منها: «إنه مخ العلم» (عبد الله بن المبارك)؛ «إنه الفقيه» (ابن جريج)؛ «إن أبا حنيفة لفقيه» (الأعمش)، إلخ.

ب- كل من قال بمحدودية النصوص ولا محدودية الوقائع، و«بتعذر إحاطة ما يتناهى بما لا يتناهى» (حسب تعبير الإمام الغزالي الشافعي)، قد أقر صراحة أو ضمنًا بالرأي والقياس أصلين تشريعيين على طريقة أبي حنيفة وأتباعه، وأناط الفقه بمهمة النظر في معاملات الناس وفي عاداتهم ومصالحهم، وهذا لعمري من كبريات مهام ما نسميه اليوم السوسيولوجيا والاقتصاد الواقعي.

جـ- إن ابن خلدون المالكي الذي وُليَ خطة المالكية في القضاء مرارًا أثناء عهدي السلطان المملوكي برقوق وخلفه فرج، ومارس في التاريخ البحث والنظر، لا يخفي ميله مع أبي حنيفة حين يقول في



أكثـر من موضع من المقدمة: «القياس عنـد الحنفية أصل لكثير من فـروع مذهبهـم كما عرفـت. فهم لذلك أهـل النظـر والبحث. وأما المالكيـة فالأثر أكثر معتمدهم وليسـوا بأهل نظـر، وأيضًا فأكثرهم أهل العرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل[1]».

ولعلنا نلخص تلك القرائن وتوابعها في كون أبي حنيفة النعمان عمل بوعي - أكثر من غيره - على أنسـنة الفقه الإسلامي، أي إضفاء الطابع الإنساني عليـه، بناء علـى فهم ثاقب حاد لتاريخية الإنسـان، ككائن ناقص مشـروط بوجـوده فـي الزمـان والمـكان بقـدر مـا هو قـادر علـى الاجتهـاد والخبر والتحضر، وذلك الفهم عند الإمام، كما سـنحاول إظهاره، مسـتمد أساسًا مـن قـراءة فكرية عميقة للقرآن الكريم، كما من تمثل متفتح للسـيرة النبوية ومن اقتداء حيوي بها. فكيف ذلك؟

1- عن أبي حنيفة الإنسان

لا يسعنا المجال هنا لإعطاء صورة كاملة عن أبي حنيفة من خلال كتب التراجم والمناقب، فحسـبنا الاكتفاء ببعض العناصـر الدالة في ترجمته قد تسعفنا في مقاربة موضوعنا الأساس.

أ- حسـب وصـف كثير من مترجميـه، كان أبو حنيفة مثـالًا في الأناقة وحسـن المظهر، «طويلًا تعلوه سمرة، وكان لبّاسا حسنَ الهيئة كثير التعطـر، يُعـرف بريح الطيـب إذا أقبـل وإذا خرج من منزلـه قبل أن تراه»[2]. كما أنه كان يقرظ الشـعر، حسـب مترجميْه الموفق المكي وابـن البـزازي الكـردي اللذين يقدمانه فـي هذا البـاب على الإمام

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1981، ص 578.

(2) انظـر مثلًا الإمام الصيرمي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، دار الكتاب العربي، بيروت 1974م، ص 3.



الشافعي[1]. هذا وكان أبو حنيفة يسمى التيمي، تذكيرا بأبيه الذي كان مولى لابن تيم الله بن ثعلبة، فلم يكن الرجل يجد في هذا الولاء أي غضاضة أو منقصة، كما لم يكن متحرجًا من توفير أسباب رزقه من تجارة الخز، وذلك كله إيمانًا منه أن لا فرق ولا تفاوت بين الناس في ديانة الإسلام إلا بالعلم والفضيلة والتقوى.

ب- إن أبا حنيفة، الفارسي الأصل، الذي عَمَّرَ سبعين حولًا (إذ ولد بالكوفة في 80هـ وتوفي في 150هـ ببغداد) كان، من وجهة الحياة السياسية، مخضرمًا، بما أنه نشأ في العهد الأموي أيام ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق، وشب في خلافة عمر بن عبد العزيز، كما أنه في العهد العباسي اكتهل وشاخ أيام خلافة جعفر المنصور؛ ومن ثم كان الإمام شاهدًا لأحداث وتحولات فارقة في تاريخ الإسلام السياسي، لعل أشملها وأخطرها رسوخ انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض قائم على شارات الأبهة والبذخ، و«تصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات» (حسب تعبير بليغ لابن خلدون)، أي ملك قائم على ممارسة العنفين المادي والرمزي، كما تشهد بذلك صورة الخليفة العباسي المحفوفة دومًا بالجلاد والنطع. فإذا ما استثنينا مع الأمويين ولاية عمر بن عبد العزيز القصيرة (99- 102هـ)، فإنه لم يكن في الدولتين الأموية والعباسية ما يذكّر بالخلافة الرشيدة في باب إقامة العدل والحق وباب تحكّم الوازع الديني في تدبير شؤون الناس والمدينة.

---

(1) انظر الموفق بن أحمد المكي وابن البزازي الكردي، مناقب الإمام الأعظم، حيدر آباد، 1321هـ، ج1، ص 34.

إن وعي أبي حنيفة بسلبية ذلك التحول كان بالغ الحدة والتأجج، وإلا كيف نفسر تعلقه بذرية علي بن أبي طالب كزيد بن علي بن الحسين، وجعفر الصادق ومحمد الباقر؛ وكيف نفهم مساندته – ومساندة الإمام مالك – لمحمد النفس الزكية ابن عبد الله بن الحسن الذي خرج على الخليفة المنصور سنة 145هـ، كما فعل أخوه إبراهيم في العراق، حتى انتهت ثورتهما بقتلهما. ولقد تعرض الإمامان لقاء موقفهما، كما نعلم، لكثير من الأذى والعسف، فَعَبَّرا بكل ما أوتيا به من إيمان وصبر عن رفضهما لطغيان الوزراء والولاة، كما عرفاه في أقسى صورة مع الحجاج ابن يوسف الثقفي والي العراق، وكذلك عن تذمرهما من تردي أحوال السلطان الدينية وفساد حكمه الزمني، حتى إن فئة من العلماء، على رأسها أبو حنيفة، ذهبت إلى الإعراض عن شغل الوظائف السلطانية، لما فيها من ضرر وتضييق على تعاليم الدين ومصالح العباد؛ وهكذا عيب على أبي يوسف الحنفي توليه القضاء لثلاثة خلفاء هم المهتدي والهادي وهارون الرشيد. وعطفًا على ذلك، كما سنظهر، لا نرى وجهًا للصواب في ما ذهب إليه محمد أبو زهرة من أن الإمام «شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره»(أبو حنيفة، ص147)، ولو أن الشيخ يسم تشيعه بالاعتدال، المعرض عن سب السلف، يتصدرهم أبو بكر وعمر بن الخطاب.

إن أبا حنيفة، الذي يدخل في تاريخ الفقهاء المعارضين من بابه الواسع، لا يجوز في تقديرنا تفسير محنته بتعنت مّا أو تشدد طبعي لديه، لا ولا حتى بتعصب لقبيلة من أهل فارس المنحازين إلى شيعة علي، بل الأصح هو أن نفسرها بحرصه الشديد على أن يبقى تراث السلف



الصالح نبراسًا يهتدى به، ومرجعًا حيًّا يحتكم إليه، مثله في هذا كمثل الإمام مالك. فتعلقه بآل البيت وبوجوههم المثالية المشرقة إنما هو تعلق بالمنهاج النبوي الذي ترجمه زيد بن علي في ثورته أيام هشام بن عبد الملك إلى «جهاد الظالمين والدفاع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين وقسم الفيئ بين أهله بالقسطاس ورد المظالم». إن إيمانه بهذه المبادئ، التي هي مبادئ إسلام الفجر والحق، هو السبب المباشر في محنته أثناء عهد الأمويين المتأخر، مع ابن هبيرة والي الكوفة، الذي لم يفلح في استخدامه تحت إمرته، فعذبه وسجنه، حتى إذا أخلي سبيله فر الإمام لاجئًا إلى بيت الله الحرام سنة 130هـ، فلم يرجع إلى الكوفة إلا أيام جعفر المنصور، مؤسس الدولة العباسية وباني مدينة بغداد.

أما في عهد هذا الخليفة، فقد كانت لأبي حنيفة معه مساجلات ومواقف تعبر عن قوة شكيمته وفذوذية شخصيته؛ وحسبنا أن نذكر منها لوحتين ينقلهما الخطيب البغدادي عن روايات كثيرة:

أ- «أشخص أمير المؤمنين أبا حنيفة، فأراده على أن يوليه القضاء فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فحلف المنصور ليفعلن، فحلف أن لا يفعل، فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف! فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر مني على كفارة أيماني، وأبى أن يلي، فأُمر إلى الحبس في الوقت».

ب- وفي بعض الروايات أن أبا حنيفة خاطب المنصور في الموضوع ذاته: «لو هددتني أن تغرقني في الفرات أو أن أولى الحكم لاخترت أن أُغرّق، فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك، فلا أصلح لذلك،

فقال المنصور: كذبت أنت تصلح، فقال قد حكمت لي على نفسك.
كيف يحل لك أن تولي قاضيًا على أمانتك وهو كذاب!»[1].

أما الإمام الصيرمي (مـ 436) فيروي أن المنصور «جمع مالكًا وابن أبي ذئب وأبا حنيفة فقال لهم: كيف ترون هذا الأمر الذي أعطاني الله من أمر الأمة؟ هل أنا لذلك أهل؟» فكان جواب الأول مهادنا ممالئًا، وجواب الثاني جريئا صريحًا؛ أما أبو حنيفة فجاء رده هكذا: «المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب. إذا أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، وإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة سيفك وحبسك، ولقد وُليتَ الخلافة وما اجتمع عليك نفسان من أهل التقوى، والخلافة تكون عن إجماع المؤمنين ومشورتهم، فهذا أبو بكر يمسك عن الحكم ستة أشهر حتى أتته بيعة أهل اليمن...» وتابع السارد الربيع بن يونس مخبرًا أن الخليفة كلفه بحمل هبة إلى الرجال الثلاثة، كل واحد على حدة، على أن يأتيه برأس من يرفضها، فأعرض عنها جملة أبو حنيفة وابن أبي ذئب، وأخذها مالك كلها فرأى المنصور أن «بهذه الصيانة حقنوا دماءهم»[2].

وفي السياق نفسه، لكن من جهة سياسة الأعطيات والهبات عند الخلفاء وأولي السلطان، فقد فطن إمام الكوفة إلى كونها، خلف ظاهرها الإكرامي الأريحي، إنما تخفي جوهرها الدِّيني ووظيفتها الاستئلافية بل التدجينية، بحيث يصبح المستفيد منها مدينًا مرغمًا على ردها في صيغ شتى، كالولاء والطاعة للواهب والانتظام في سلك خدماته، أو في أدنى الحالات السكوت عن جوره وتجاوزاته. وليس الأمر هنا مطابقًا لسُنَّة

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1931م، ج13، ص 328-329.

(2) راجع الإمام الصيرمي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، دار الكتاب العربي، بيروت 1974م، ص 59-60.



المهاداة بين ذوي الجاه، أو داخل المجتمع الواحد، كما حلل طبيعتها ووظائفها بعض السوسيولوجيين المعاصرين[1]. لذلك وقف أبو حنيفة من عروض أبي جعفر المنصور الإكرامية وغيره موقف الإعراض والامتناع، وهذا بذريعة أنها تستخرج من بيت مال المسلمين، وبالتالي فهي هدر وتبذير، يصح عليها في خاطر الإمام قولة علي بن أبي طالب: «ما رأيتُ إسرافا قط إلا وإلى جانبه حق مضيّع»، ويعضده في حالته حديث شريف: «من وليَ القضاء فقد ذبح بغير سكين».

ولعل أعجب قصة وأفردها، ولها صلة بالموضوع، تناقلها بعض مترجمي الإمام ويستحيل حدوث مثيلتها في أزمنتنا هاته، هي تلك التي جرت له (بشيء من التنويع والمعنى واحد) مع ذلك الخليفة أبو جعفر المنصور وزوجته الحرة، إذ اختارته هذه الأخيرة ليفصل في ما شجر بينهما، فأحضره الزوج وقال له: «يا أبا حنيفة، الحرة تخاصمني، فأنصفني منها»، قال أبو حنيفة: «ليتكلم أمير المؤمنين»، قال: «يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج، فيجمع بينهن؟» قال: «أربع»، قال: «وكم يحل له من الإماء؟» قال: «ما شاء ليس لهن عدد». قال: «وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك؟» قال: «لا»، فقال: «قد سمعتِ»، فقال أبو حنيفة: «إنما أحلّ الله هذا لأهل العدل، فمن لم يعدل، أو خاف ألا يعدل، فينبغي ألا يجاوز الواحدة، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: 13)، فينبغي لنا أن نتأدب بأدب الله، ونتعظ بمواعظه». فسكت أبو جعفر وطال سكوته، فقام أبو حنيفة وخرج، فلما بلغ منزله أرسلت الحرة إليه خادمًا، ومعه

(1) انظر مثلًا مارسيل موس M. Mauss، بحث في الهبة، ط PUF، باريس، 2007.

مال وثياب وجارية وحمار مصري، فردها، وقال للخادم: أقرئها سلامي، وقل لها: إنما ناضلتُ عن ديني، وقمت ذلك المقام لله، لم أرد بذلك تقربًا إلى أحد، ولا التمست به دنيا»[1].

ومما يذكره ابن الأثير في باب آخر أن المنصور أخبر ثلاثة فقهاء، منهم أبو حنيفة، عن عزمه على الفتك بأهل الموصل بسبب خروجهم عليه ضدًا على وعدهم بالإمساك عن ذلك، فقال الإمام: «يا أمير المؤمنين، أباحوك ما لا يملكون. أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين أكان يجوز أن توطأ؟ قال: لا. وكف عن أهل الموصل؟ فأمر أبا حنيفة وصاحبيه بالعود إلى الكوفة»[2].

وحول ظروف وفاة أبي حنيفة هناك روايات مختلفة، لعل أقربها إلى الصواب ما يرويه ابن البزازي من أن الإمام «بعد أن حُبس وضُيق عليه مدة، كلّم المنصور خواصه، فأخرج من السجن، ومنع من الفتوى والجلوس للناس، والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته إلى أن توفي»[3].

وسواء مات أبو حنيفة في السجن أو مسمَّمًا أو تحت الإقامة الإجبارية، فإنه مات شهمًا منافحًا في سبيل الحق الذي لم تكن تأخذه في الجهر به لومة لائم، ولو كان هذا اللائم قاضي الكوفة ابن أبي ليلى، بل الخليفة المنصور نفسه، كما لو أن شعاره الأمثل في موقفه هو الحديث النبوي الشريف: «ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» (رواه الترمذي). وبعد

(1) يورد القصة المكي، المرجع المذكور، ص 211 وما يليها.

(2) ابن كثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت) ط6، ج5، ص 25.

(3) انظر ابن البزازي، مناقب أبي حنيفة، ج2، ص 15.



وفاته ازداد نجم أبي حنيفة تألقًا ولمعانًا، حتى إنه «في سنة 459هـ (1066م) بنيت على قبره قبة، ولا يزال الحي الذي حول الضريح يسمى الأعظمية، وكان الإمام الأعظم هو اللقب الشائع لأبي حنيفة»[1].

2- المرجع النظري لأنسنة الفقه عند أبي حنيفة

إن الإمام أبا حنيفة في ما يرجح أنه من تأليفه الفقه الأكبر (في العقائد) والمسند (في الحديث)، وأيضًا من خلال إملاءاته وما رُوي عنه، قد تحلى بفهم ثاقبٍ عميق للطبيعة الإنسانية، الموسومة إما بالضعف وإما بالميل إلى السوء والتجبر والظلم ، وهو فهم استقاه من كتاب الله الذي كان صاحبنا - حسب تراجمته - من أكثر الناس قراءة له، وكذلك من سنة نبي الإسلام التي كان يتمثلها دومًا ويهتدي بنورها، أي أنه استقى ذلك الفهم من أخذه لهذين الأصلين بقوة الاستيعاب الواسع والإدراك الذكي.

إن تصوير القرآن الكريم للإنسان يقوم على مقومات ثلاثة متعالقة متفاعلة، هي الخلق من تراب وغلبة النقص ثم الكدح أو السعي، وهذا بعض بيانه:

أ- الخلق من تراب: كثيرة هي الآيات التي تدعونا إلى التأمل في صغر ووضاعة المادة التي خلق منها الإنسان: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ (الطارق،5-7)؛ و﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾؛ وتدل كلمات أخر في النص القرآني على طبيعة تلك المادة، من صنف: ﴿عَلَق﴾ (العلق،2)، ﴿نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ (الإنسان،2)، ﴿طِين﴾ (السجدة،7)، ﴿صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ (الرحمن، 14)، ﴿صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾

(1) راجع دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية (د.ت)، ج1، ص 455.



(الحجــر، 26)، إلـخ. وكلهـا كلمات تشـير إلى أن الإنسـان خلق ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم،67).

ب- غلبـة خصيصة النقص: وهي التي يذكرها القرآن الكريم للإنسـان من باب ما اسـتقر في طبعه ونزوعه، ومنها على سـبيل المثال فقط: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَـٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ (عبس، 17)، ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهـف، 54)، ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النسـاء، 28)؛ هذا فضلًا عن آيات أخرى كثيرة تصوره» هلوعًا/ جزوعًا/ عجولًا/ قتورًا/ ظلومًا جهولًا»، إلخ[1].

ولعـل بعض هذه الصفات السـلبية يوحي بها المعنى الاشـتقاقي للفظ الإنسان نفسه. فهو في لسان العرب لابن منظور من أنس إنسًا وأنسة وخلافه الوحشة، وقيل من نسيَ نسيانا وهو على وزن كلمة إنسيان (إفعلان)، إذ روي عن ابن عباس أنه قال: «إنما سـمي الإنسـان إنسانا لأنه عُهد إليه فنسي»[2]؛ أي أنه سـمي كذلك لنسـيانه، وكان آدم أبو الإنسـانية أول من اقترف ذلك، كمـا تقـول الآية ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طـه، 115)، إذ أنـه وزوجته اغترا بوسوسـة الشـيطان أن يأكلا من شـجرة الخلد، إلى آخر قصته المروية في آيات من النص القرآني.

جـ- الكدح والسعي: إذا كان الإنسان مخلوقًا من تراب وكانت صفات النقـص والضعـف والكنود غالبة عليـه، فإن بـاب التوبة والهدى يبقـى مفتوحًا أمـام من ابتغاهما بالكدح والسـعي، ذلـك لأن الله كـرّم بنـي آدم وجعل لـكل حالات السـقوط والتردي سـبل إنقاذ

(1) انظر في القرآن: المعارج، 19/ الإسراء، 11 و100/ الأحزاب 72.

(2) راجع مادة «أنس» في لسان العرب لابن منظور.



يسلكها الصالحون وأولو العزم، كما تشير سورة العصر: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ۝٣﴾ (العصر: 3:1)، وكذلك الآية: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ۝٤ ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونٖ﴾ (التين، 4 : 6)، وغيرهما.

إن في تلك السبل بالذات ينهض فكر أبي حنيفة بأجلِّ مهمة وأعظمها: ترغيب الناس قاطبة فيها، بتحبيب الدين إلى النفوس وتقويتها على التطبع بالوازع الخلقي، وتلقينها قيم الكسب والكدح والسعي، التي تنص عليها آيات كثيرة، وذلك باتباع الإمام لسنن اللين والتلطف والتيسير، مسترشدًا بآيات، منها ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ (البقرة، 185)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ (الحج، 78)، وقوله ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ (النساء، 28)... هذا علاوة على الأحاديث النبوية، أشهرها «**يسروا ولا تعسروا**»، وأخرى في موضوع الرحمة الإلهية، منها «**إن الله تعالى لما خلق الخلق كتب بيده على نفسه: إن رحمتي تغلب غضبي**» (رواه ابن ماجه عن أبي هريرة)، وكذلك: «**أمتي هذه أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، إنما عذابها في الدنيا: الفتن، والزلازل، والقتل، والبلايا**» (رواه الطبراني عن أبي موسى)؛ ومن تلك الأحاديث أيضًا ما أتى في موضوع «الرُّخَص» الأثير عند أبي حنيفة، كرخصة السفر ورخصة المسح على الخفين ورخصة المضطر إلى أكل الجيفة، ومنها مثلًا: «**إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يحب أن يؤتى بعزائمه، وهذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**» (رواه

الترمـذي) إلخ. بل أكثر من ذلك، يورد الإمام الصيرمي (والعهدة عليه) أن أبا حنيفة: «سـئل عن النبيذ فأراد أن يرخص فيـه. فوضع [مرافقه وتلميذه] سـفيان [الثـوري] يـده على فـم أبي حنيفـة ثم قـال [للسـائل]: إن رُخصنا بالكوفة لا تُقبل بالمدينة»[1].

إن ذهاب أبي حنيفة في كلامه وفتاواه مذهب رفع الحرج ودفع المشقة حدا ببعض المعتزلة والخوارج إلى حشره في زمرة المرجئة، وذلك بسبب مـا رويَ عنـه أنه كان يـرى أن لا أحد يُكفَّر بذنب ولا يُخـرج به من الإيمان ويُتَرَحَـم عليـه، كمـا قد يُستشـف من رسـالته إلى عثمـان البتّي، فـرأوا في هـذا القول تواطؤًا أو تناسـبًا مع مقالة المرجئة الشـهيرة فـي قضية مرتكب الكبيـرة: «إن اللـه يعفو عن كل الذنوب ما عـدا الكفر، فلا تضر مع الإيمان معصيـة، كمـا لا تنفـع مـع الكفـر طاعـة»[2]. وبالفعـل كان أبـو حنيفة أنْ ناظـر بعض الخـوارج في هذه القضية، فاحتج عليهم بالآية 36 من سـورة إبـراهيـم: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي ۖ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، وبقـول عيسـى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (المائـدة، 118)، هذا فضلًا عن حوار نـوح مع قومه كما ورد في سورة هود...

غيـر أن اتهـام أبي حنيفة بالإرجاء لا يقوم على أي سـند صحيح، ذلك: أولًا لأنـه لم يكن متحمسًـا لعلم الـكلام، بالرغم من أنه كان يشـار إليه فيه بالبنان؛ ثانيًا لأنه كان أحرص ما يكون على رعاية حرية الإنسان وإنسانيته،

---

(1) الصيرمي، المرجع المذكور، ص 64.

(2) انظر أبو الحسـن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969م، ج1. ص 225-322.



حتى إنه رأى مع أقطاب معتزلة الصدر الأول أن الحَجْر يكون على المجنون والصغير والعبد، وليس على السفيه بما أن سفهه تعبير عن حريته واختياره؛ ثالثا لأن الإمام، كما أكد الشهرستاني المدافع عنه في هذا المقام، «لم يقل أبدًا بترك العمل»[1]، ولا بترك الحبل على الغارب في أي قضية كبرى تهم المسلمين، كما دلت على ذلك مواقفه السياسية، وكما تدل مفاهيم فقهه المؤسِّسة، التي تؤكد نزوع أبي حنيفة الإنسوي، ونرجو التوفيق في رصدها وضبطها، وإن على سبيل التركيز والاقتضاب.

في ما بين أيدينا من أثر أبي حنيفة، لا يمكننا الجزم أن نصه الحرفي المكتوب كان من وضعه وتأليفه، بل قد نميل مع فخر الدين الرازي إلى اعتباره منسوبًا إليه من طرف مقيديه ومحرريه من أصحابه وأتباعه. ويتعلق الأمر برسائل هي عبارة عن رقائق، منها كتاب «الفقه الأكبر»، وهو رسالة صغيرة عليها شروح كثيرة، و«رسالة العالم والمتعلم» وهي إجمالًا في باب العقائد، و«رسالة إلى عثمان البتي» الآنفة الذكر، وكتاب «الرد على القدرية»، و«العلم شرقًا وغربًا، بعدًا وقربًا»...

إن أثر الإمام ذاك، وهو ما عُرف عنه أو نجا من الضياع، وهو قليل، لا بد من أن يطعّم بما رُوي عنه بنوع من الإجماع في كتب المناقب المخصصة له، كما في تصانيف أصحابه الكبار كالقاضي أبي يوسف (ت 182هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ) وزفر ابن هذيل (ت 158هـ). وهكذا قد نقترب أكثر من الصورة الحقيقية لفقه أبي حنيفة وعطاءاته.

---

(1) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة 1321هـ - ص 56.



3- أبو حنيفة فاتح باب الاجتهاد

إذا كان الفقه، كما قال بذلك كثير من الدارسين، هو التعبير الأدق عن نمط الفكر الإسلامي بل ركنه الركين، فإن الاجتهاد قياسًا إلى هذا الفقه عنصر دينامي ما انفك حتى بعد انسداده المزعوم ينفخ فيه الحياة والاستمرار. وعلى هذا النحو لا يكون الفقه إلا التعبير المركب والثري عن المبادئ الأصلية الموجِّهة، التي كان لأبي حنيفة قصب السبق في صياغتها وتجريبها، وذلك على ضوء وعيه المبكر، كفقيه، بكون الاجتهاد هو روح الدين. فكيف ذلك؟.

إن تشريع الإمام الأعظم للاجتهاد، فلسفةً ومنهاجًا، واضحٌ لا غبار عليه. وقوله فيه – كما نقله الخطيب البغدادي وأحمد المكي وغيرهما – جدير بالتمثل والتأمل:

«آخذُ بكتاب الله، فما لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذت بقول أصحابه؛ آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فأما إذا انتهى الأمر – أو جاء – إلى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب – وعدَّدَ رجالًا – فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا»[1].

وهذا القول النَّير ليس بدعًا، بل يكاد يكون ترجمة وفية لحديث النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين عينه قاضيًا باليمن، والحديث أشهر من أن يعاد سوقه؛ وهناك حديث آخر موجه لمعاذ وأبي موسى

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المرجع المذكور، ج13، ص 368.



الأشعري بنفس المعنى[1]. ولعل الجملتين الجديرتين بالتبريز في الحديث النبوي المذكور، كما في كلام أبي حنيفة، هما «فإن لم تجد» و«فإن لم أجد»، واللتان تدلان بصيغتهما النفيية على احتمال خلو القرآن والسنة من حكم مطلوب أو قرينة مبتغاة. وفي نفس السياق، يمكن إيراد ما جاء في رسالة من عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري: «الفهمَ الفهمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا في سنة».

بشهادة كبار علماء الإسلام أنفسهم، ليس في القرآن أكثر من خمسمائة آية في الأحكام، جلها في العبادات، وما ينيف على مائة وتسعين فقط في الأحوال الشخصية والمواريث والنذور والأيمان[2]. أما مجال العقود والالتزامات، وأكثر منه مجال القانون الجبائي والدستوري، فيشكلان مجالين للتشريع فيما يندر معه النص أو لا نص فيه[3].

إن من أولئك العلماء من رأوا في ذلك الغياب والندرة حكمة إلهية تقضي بترك الناس أحرارًا مسؤولين في تصريف أمور دنياهم. ولعل مسكويه هو المفكر الذي برع في هذا الباب من حيث إنه ذهب إلى حد القول بأن الأحكام لا بد وأن تظل خاضعة لعملية وضع دائمة متجددة،

(1) انظر ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة، 1347 هـ، ج4، ص 42-45.

(2) نكتفي بذكر عينة من تلك الآيات: في فقه الأحوال الشخصية، النساء: 3، 4، 5، 6، 22، 23، 34، 35؛ البقرة: 226، 228- 230، 231، 237، 241؛ المائدة، 5؛ لقمان، 14؛ الأحزاب،: 4، 37، 49... في فقه المواريث: البقرة: 180، 181، النساء: 7، 8، 11، 12، 33، 176، إلخ.

(3) انظر مثلًا عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار الثقافة، الكويت 1975، ويوسف شاخت، مدخل إلى التشريع الإسلامي (الترجمة الفرنسية لكامب والتركي)، ط. ميزونوف ولاروز، باريس 1983، ص 69-75.

وذلـك قصد مسـايرة الزمـان والتغير في الأحـوال واعتبـار مصالح الناس واختلافهـم، ويقـول نصـه: «إن الاجتهاد لا يكـون في الأحكام متسـاويًا، أعنـي أنـه لا يؤدي إلى أمـر واحد، كما يكون ذلك في غيـر الأحكام، يتغير بحسـب الزمان، وبحسـب العادة، وعلى قدر مصالح الناس، لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي، وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغدًا في شيء آخر، وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة»[1].

بعـد مسـكويه بما يقـرب من قرن، أتـى الغزالي بتفسـير مدهـش لندرة النصـوص التشـريعية وتوقفهـا عـن الإحاطـة بالواقـع، فأكـد فـي معرض تصديـه لضغط الباطنيـة وقولهم بوجوب التعلم من الإمـام المعصوم: «إن الوقائع لا حصر لها، بل هي في الإمكان غير متناهية، والنصوص لا تُفرض إلا محصورة متناهية، ولا يحيط قط ما يتناهى بما لا يتناهى فإن المسطورات محصـورة، والممكنات لا حصـر لها فالبضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصيغ العمومات». أما سبب ترخيص الرسول لمعاذ باستعمال اجتهاد الرأي، فذلك: «لضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع»[2].

إن الاجتهـاد إذن يظهـر كثابت تتجلى من خلاله الممارسـات المعرفية (من استحسـان وقياس وإجماع) السـاعية إلى تنظيم علاقات المسـلمين، الدينية منها والدنيوية. دلالته في شعور العالم أنه ممارسة تنظيرية أو نظرية للمارسـة. لهذا انتهى إلـى الانصهار في مفهوم المجهـود، كمجهود فعلي (بحث في المواد وعنها، استبار، تنقل، إلخ.)، ومجهود في تثبيت الحضور بالشرح والتأويل.

---

(1) مسـكويه والتوحيـدي، الهوامـل والشـوامل، نشـره أحمـد أميـن، القاهـرة 1951، ص 330.

(2) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق ع. بدوي، الكويت، 1964، ص 88.



هكذا يتموضع الاجتهاد في الامتداد التأويلي للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة. وبعبارات أخرى، إنه التعبير عن تسرب الإنسان في الشريعة النصية، وعن انخراطه الذاتي النشيط في «المنزّل». وعليه، فإن عرض أنماط الاجتهاد ودرجاته القياسية هو عرض لتاريخ هذا الانخراط وذلك التسرب. ولا يمكن افتتاح هذا العمل ولا تيسيره إلا بأمهات المفاهيم الفقهية التي وضعها الإمام أبو حنيفة ومارسها، فجعل العلماء من مذهبه ومن غير مذهبه عيالًا عليه، بشهادة الشافعي السالف ذكرها.

3- 1: الرأي والقياس

لا يمكن إدراك هذين المفهومين المتكاملين عند أبي حنيفة إلا على ضوء موقف الإمام من ظاهرة فشو الأحاديث الموضوعة والمنحولة. فبقدر ما كان الرجل محبًا للرسول عليه الصلاة والسلام ولسيرته النيّرة السمحاء، كان أحرص ما يكون على الاقتصاد في رواية الأحاديث أو الاحتجاج بها، إذ روي عنه أنه قال: «عندي صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به». ومن المحتمل بل الراجح أن هذه الصناديق تحتوي حديثًا صحيحًا، إذ يرويه البخاري ومسلم والشيرازي والطبراني، فلم يخرجه إذ إنه مثلهم فارسي الأصل، وهو «لو كان العلم معلقًا عند الثريا لتناوله رجال من أبناء فارس». وبالتالي، لم يكن موقفه من الأحاديث بسبب ضعف بضاعته فيها، كما ادعى البعض، بل بسبب شدة احتياطه وحذره من منحولها وضعيفها، لا سيما وأن استعمال الرأي صار يتنكر فيها، وأن الكوفة أضحت، حسب تعبير بليغ لمالك بن أنس، «دار الضرب»، أي دار تضع الأحاديث وتصنعها، كما تضرب دار السكة قطع النقود... ومع أن الإمام كان في بعض الحالات يقبل الأحاديث

المرسلة وأخبار الآحاد ما دامت لا تعارض الكتاب وصحيح الأثر، إلا أنه في الأغلب الأعم كان على طريقة شيخ الكوفة إبراهيم النخعي، يؤثر رد هذا الحديث أو ذاك إلى الصحابي أو التابعي بدل الجزم بإسناده إلى رسول الله، مخافةَ أن يكذب عليه أو يتحدث بما لا يقين فيه؛ كما أنه كان يقول عن هذا الحديث أو ذاك مما تُشتم فيه رائحة النحل والوضع، ولو كان رُواته من أهل المدينة: «دعنا من هذا»، أو «هذا حديث خرافة»، أو «هذا هذيان»، بل إنه كان يذهب إلى حد مساجلة بعض الأحاديث المروية، كرأيه في القولة للفرس سهمان وللرجل سهم، «أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن»، وكذلك قوله في أن النبي (ﷺ) يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر: «القرعة قمار»، إلخ.

وللإمام في جراءته المثيرة من سبقوه إليها، ولعل من أبرز الحالات ما رُوِيَ في سيرة ابن هشام وغيرها عن السيدة خديجة التي قالت لمحمد عليه الصلاة والسلام لما انقطع الوحي عنه: «ما أرى ربّك إلا قد قلاك»، فنزلت بعد مدة سورة الضحى، ومطلعها ﴿ وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴾؛ أما السابقة الثانية فوردت في الصحيحين عن عروة قال: كانت خولة بنت حكيم من اللاتي وهبن أنفسهن للنبي صلى الله عليه وسلم فقالت عائشة رضي الله عنها: أما تستحي المرأة أن تهب نفسها للرجل؟ فلما نزلت الآية ﴿ تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ وَتُـٔۡوِيٓ إِلَيۡكَ مَن تَشَآءُۖ ...﴾ (الأحزاب: 51)، قلت يا رسول الله «ما أرى ربّك إلا يسارع في هواك».

إن موقف التحوّط بل الصرامة في قبول الحديث عند أبي حنيفة والتحوط في روايته هو ما حدا بالبخاري إلى اعتباره من الضعفاء والمتروكين، فلم



يرو عنه شيئًا في صحيحه كما الشأن عند مسلم، بخلاف ما فعل النسائي والترمذي.

لكن، ما يلزم التنبيه إليه هو أن أبا حنيفة إنما اتخذ ذلك الموقف بوازع الصفاء والصدق، الذي بمقتضاه يدعو الإمام المحدثين والفقهاء إلى ممارسة حقهم في الرأي والقياس، ومن دون أن يخفوا اجتهادهم خلف الأحاديث، ويلبسوه حللها وزينتها ولو كانت منحولة غير موثوقة. ولهذا رأيناه يوطد أساس الرأي ويجعله أصلًا معتبرًا ضمن أصول الاجتهاد والتشريع.

إن الأخذ بالرأي يحصل عند الفقيه أو القاضي حينما يقف على حالات لم ترد في النصوص المؤسسة بصريح العبارة والتوقع. وإذا كان السبق إلى تأصيل الرأي والاستحسان يرجع إلى إمام الكوفة، فلأنه كان كلما تعذر أو صعب عليه الأخذ بالكتاب والسنة أو الاختيار بين أقوال الصحابة اجتهد. فيقول عن التابعين: «هم رجال ونحن رجال»، أو، كما فاتت الإشارة: « فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا»، أو « إذا جاء الحديث عن التابعين زاحمتهم».

يحتج الحنفيون في استعمالهم للرأي بآيتين من سورة الزمر، الآية 18: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ ،والآية 55 ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾؛ هذا فضلًا عن الآيات الداعية إلى المشاورة والشورى؛ كما يذكرون حديثًا نبويًا يقول: «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي». ويروى عن أبي يوسف

القاضي تلميذ الإمام أنه كان يقول: «القياس كان أن... إلا أني استحسنت [كذا]».

الاستحسان إذن، الذي اعترف مالك إمام دار الهجرة نفسه بأنه يشكل «تسعة أعشار العلم»، هو الوعاء المفهومي أو الموقف الاجتهادي الذي يفضي إليه إعمال الرأي في التخير بين النصوص والآثار وفي الوقوف على روح الأحكام والقوانين، وإن أدى ذلك إلى تقبيح قول مأثور أو قياس مراعاةً للضرورات المحوجة في معاملات الناس ومصالحهم المرسلة؛ ومن الأمثلة على ذلك استحسان كشف المرآة لوجهها [كذا!]، مع أنها، حسب الحديث «عورة مستورة»؛ ومنها استحسان أن يحلف البائع كما يحلف المشتري في حال منازعة أو ادعاء شيء ينكره الآخر، هذا مع أن القاعدة العامة هي أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر؛ هذا علاوة على تفضيله إسقاط حد قطع يد السارق، إلخ.

ولعل السرخسي، شارح الفقه الحنفي في المبسوط، أجاد وأفاد حين سجل: «الاستحسان ترك القياس إلى ما هو أوفق للناس، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة»[1]. ومحصّل هذه العبارات النيرات أنه إيثار اليسر على العسر، وهو أصل في الدين، كما في مضمون الآية سالفة الذكر ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ (البقرة: 185)، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «**خير دينكم اليسر**».

أما القياس الذي كان لأبي حنيفة وأصحابه في سَنِّه وإعماله باع وأيُّ باع، فإن مرتعه الخصب هو بالطبع أحكام المعاملات ونصوصها التي

---

(1) راجع شمس الدين السرخسي، شرح المبسوط، لمحمد بن الحسن الشيباني، دار المعرفة، بيروت (د.ت) ط2.



تجري عليها لكونها معللة، وذلك بخلاف النصوص التعبدية والقطعية التي لا تقبل ذلك. ولئن كان الإمام الأعظم قد مارس القياس في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيحه أو في تخريجه واستنباطه، إلا أنه لم ينظمه ويضبط قواعده، كما سيفعل الإمام الشافعي من بعده، وسر ذلك عندنا أنه آثر أن يترك للاجتهاد القياسي سعة الانفتاح وطاقة الحركة، انسجامًا مع سعيه إلى أنسنة الفقه واعتبارًا لتغير أحوال الزمان، ولكون أحكام الدين جاءت لخدمة مصالح الناس دنيويًّا وصلاحهم في معادهم...

ومن لطائف أبي حنيفة في القياس، الدالة على خفة روحه ومرحها، أنه أمر حجامه أن يلتقط الشعر الأبيض من رأسه ولحيته، فنبهه المأمور أنه إذا لقط كثُر، فقال: إذن القط السود حتى تكثر... ومن قياساته في باب التخفيف والتيسير، وهي كثيرة، أنه ساجل ذات يوم معترضًا على شرب الماء في إناء من فضة أو ذهب، فسأله: « ما تقول في رجل مر على نهر وقد أصابه عطش، وليس معه إناء فاغترف الماء من النهر فشربه بكفه وفي أصبعه خاتم؟ فقال مناظره لا بأس بذلك، قال أبو حنيفة: فهذا كذلك». لكن من أروع أقوال أبي حنيفة ومواقفه في السياق نفسه، مع أنه من مقام أرفع، يطيب لنا أن نجتزئ منها مشهدًا واحدًا حول ما رُوي عن مقابلته للإمام محمد الباقر الذي أتاه غاضبًا لِما شاع عنه من غلو في القياس يهدد ثوابت الدين وأركانه، فقال: «أنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه بالقياس؟ فقال أبو حنيفة: معاذ الله، فقال محمد: بل حولته. وهنا قال له أبو حنيفة: اجلس مكانك كما يحق لك حتى أجلس كما يحق لي، فإن لك عندي حرمة كحرمة جدك في حياته على صحابه، فجلس، ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ثم قال: إني سائلك: الرجل أضعف أم المرأة؟ فقال محمد: المرأة. فقال أبو حنيفة: كم سهم للمرأة؟ فقال الباقر: للرجل سهمان وللمرأة سهم، فقال

أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم وللمرأة سهمان، لأن المرأة أضعف من الرجل. فقام محمد الباقر فعانقه وقبل وجهه وأكرمه»[1].

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الرأي ظل يعمل متسترًا بالأحاديث، ونفس الإشارة تصح على استعمال القياس، كما نبه إلى ذلك بعض الدارسين المتخصصين، منهم المستشرق المجري إينياس جولدتسيهر الذي سجل بحق: «في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، قد رأينا ظهور قرارات اتخذت بمقتضى الرأي، على نحو غير محدد وبدون منهج ولا نسق، وفي حقبة لاحقة فقط اكتسى الرأي شكلًا محددًا وبدأ يأخذ الشكل المنطقي للقياس». وعليه، فإن الشافعية، رغم قول إمامها على سبيل النقد والإبطال «من استحسن أو استصلح فقد شرّع»، تبقى مدينة في تنظيمها للقياس وتقنينه لواضع نواته الصلبة وحجره الأساس، أي الإمام أبي حنيفة.

أما المادة المحسوسة التي اشتغل عليها الإمام وصحبه عمومًا بمفاهيمهم الإجرائية الأثيرة، فهي بكلمة جامعة، حياة الناس ومعاملاتهم. ولا عجب في ذلك، فقد كان الرجل خَزَّازًا يخالط الناس في الأسواق ويحتك بمشاغلهم وقضاياهم؛ كما أن العراق، موطن الحنفيين، كانت تحفل بالعمران والواقعات المؤثرة المتنوعة، فتركيبتها السكانية مختلطة الأجناس والثقافات والعادات، وأرضها بمياه دجلة والفرات تطرح مشاكل الري والخراج، والأموال في اقتصادها متأثلة رائجة، مع ما ينجم عنها من ظواهر إيجابية وأخرى سلبية. ولهذا رأينا القاضي أبا يوسف يقدم لمؤلَّفه كتاب الخراج قائلًا: «إن أمير المؤمنين (هارون الرشيد) أيده الله تعالى سألني أن أضع له كتابًا جامعًا يعمل به في جباية الخراج [ضريبة

(1) انظر الحوار وتتمته في «مناقب الإمام الأعظم»، المرجع المذكور، ص208.



الأرض] والعشور والصدقات وكذلك الجوالي [أي الجزية على رؤوس الذميين]، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به». كما أن حنفيًا آخر هو محمد بن الحسن الشيباني أبان عن مهارة عليا في فن الحساب لما له من فائدة على المواريث وتفريع المسائل من الأصول[1]، وهكذا كانت فتاوى أبي حنيفة وأصحابه، وإلى حد ما فتاوى الإمام مالك، متفوقة من حيث فعاليتها الاجتماعية المحسوسة على فتاوى الشافعي النزاعة إلى إطلاقية النص، وإن ضدا على ما يفرضه الاستحسان والمصالح المرسلة من تلطيف وتخصيص.

إن من شروط الاجتهاد عند أبي حنيفة وأتباعه معرفة عادات الناس وأحوالهم في المكان والزمان. والعادة هي العرف، أو ما صدق وجرى به العمل في البلاد، فإذا كانت «العادة طبيعة ثانية» كما عرّفها أرسطو، وكان «الإنسان ابن عوائده ومألوفه»، كما يقر ابن خلدون، فإن من الحري بالفقيه القريب من الناس وواقعهم أن يرى أن «الثابت بالعرف كالثابت بالنص» (كما أورد السرخسي)، وأن يتبنى الحديث النبوي، ولو أنه موقوف على ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن». وهكذا يكون في طوق المجتهد أن يأخذ بالعرف فيما لا نص فيه ويقدمه في حالة غياب دليل صريح؛ كما يمكنه أن يخصص الآثار والنصوص العامة في حالة تعارضها مع عرف مشهور، وأن يوفق بين القياس والعرف، فإن استحالت الموافقة قُدم العرف عند الضرورة المحوجة والمصلحة الوقتية.

إن موقف الحنفية في باب العرف والعادات قد تلقى سندًا قويًا من إمامها الثاني أبي يوسف القاضي في كتابه المذكور أعلاه. ويمكن تلخيص برهنته الجريئة على النحو التالي: ليس النص في الواقع سوى التعبير عن

---

(1) إينياس غولدتسيهر، الظاهرية (الترجمة الإنجليزية)، طبعة ليدن 1971، ص 11.

العـرف فـي زمـن النبي، والنبـي لـم يكـن يتهاون فـي ربط النـص بتغيرات العرف. وبالتالي إذا تغير العرف، أمكن التبديل أو التنقيح في منطوق النص كذلك.

كثيـرة هي الأمثلة على تسـويغ الأحناف للعـرف وتقديمه في الحالات التي ذكرنا. ومن تلك الأمثلة أن الرسول (ﷺ) نهى عن أن يبيع المرء ما ليس عنده، إلا أن تعامل الناس من قديم الأحقاب سـار على عرف الاسـتصناع، فـكان هذا العرف مخصِّصا للنص وبالتالي جائـزًا ومقبولًا. وقد اضطر أبو حنيفة وأصحابه أمام بعض القضايا المشكلة إلى استعمال ما سمي بالحيل الشـرعية بقصـد رفع الحـرج ودفع المشـقة، منهـا مثـلا: تخصيص بعض الورثة بالوصية/ إبطال الشـفعة/ إسـقاط حد السـرقة، إلخ. حتى إن مؤلَّفا فـي الموضوع هو كتاب المخارج في الحيل نُسـب إلى محمد بن الحسـن الشيباني (ونشره جوزيف شاخت في 1930). كما أن الكتب في مناقب أبي حنيفة تحفل بصور لطيفة عن إعماله للحيل، حسـبنا منها واحدة هي: «ذكر الإمام المرغيناني أن رجلًا جاء إلى أبي حنيفة وقال: حلفت ألا أغتسل من هـذه الجنابـة. فأخذ الإمام بيده وانطلق به، حتى إذا مر على قنطرة نهر دفعه فـي الماء فانغمس فيـه ثم خرج، فقال قد طهرت وبـررت، لأن اليمين كان على منع نفسه عن فعل الغسل ولم يحصل منه فعل»[1].

إن مـا يحسـن الختـم به في هذا الشـق هـو أن الحيل عند أبـي حنيفة أو قل كبار تلامذته وأتباعه ليسـت مقاصدُها قلـب الحق باطلًا والباطل حقًا، وليسـت تحايـلات خبيثة تتوخى الاحتيال والسـطو، بل إنها كلها، حسـب

(1) راجـع مـا يقـول الجاحظ فـي الموضوع، كتـاب الحيـوان، تحقيق ع. هـارون، دار الجيل، بيروت، ج1، ص 87.



نصوصها، عبارة عن اجتهاد فقهي لحل مسائل شائكة أو مآزق عويصة للتخفيف والتيسير مع مراعاة أساسيات الأخلاق والدين.

2-3- الاختلاف والإجماع

لقد كان من الطبيعي أن يؤدي العمل بالرأي والقياس إلى اجتهادات ومواقف متباينة وأحيانًا متناقضة، وأن ينشأ عنه ظهور الاختلاف، لا سيما وأن في النصوص المؤسسة ذاتها ما يبعث عليها، كاشتراك الألفاظ ولبس المجاز وشدة التلميح والايجاز.

لما قام الاختلاف كأمر واقع، كان موقف الفقهاء الأوائل، والأحناف منهم خاصة، التغاضي والسكوت عنه، ثم صار عندهم بدرجات متفاوتة إلى التمرير فالتحليل. «إن الاختلاف بين المذاهب أصبح ذا إفادة بحيث صودق على المثل المأثور الذي يعلمنا بشكل مجازي أن الاختلاف هو المفتاح الحقيقي للفقه، وهو القائل: من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه»[1]. هذه الملاحظة الصائبة لروبير برنشفيگ تترجم الحديث القائل: «**الاختلاف في أمتي رحمة**». وهذا الحديث الموضوع ليس إلا نتاج انتشار ظاهرة الاختلاف التي تبدو على نحو ما كعاقبة حتمية للاجتهاد ولتقسيم العمل الفقهي والكلامي. وإذن كان من المنطقي أن ينظر أبو حنيفة إلى الاختلاف في مسائل الفروع كأمر لا مندوحة عنه بل مشروع، ليس بين

---

(1) انظر روبير برانشفيك، «ملاحظات حول الشرع الاسلامي القديم»، انظر مجلة ستوديا إسلاميكا، 1955، ج3، ص 73. ولا بد من التذكير بأن الاختلاف قد ظهر مبكرًا حول مسألة الخلافة، وعلاوة على ذلك كانت قضايا أخرى عديدة اختلفوا فيها، كقضية علي بن أبي طالب في إخراج الزكاة من أموال اليتامى، وكموقف عمر بن الخطاب ضد طلب الرسول لصحيفة يكتب عليها وصاياه الأخيرة بعد أن اشتدت به الحمى، إلخ.



الأئمة وحدهم وإنما أيضًا داخل المذهب الواحد، كما حدث بالفعل بين أبي حنيفة وبعض تلامذته الكبار، كأبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن الشيباني؛ ويظل مبدأه على أي حال هو «أقيس إذا اختلفوا، ليس بين الله وبين خلقه قرابة»[1].

لكن، ما لا بد من تسجيله هو أن إمام الكوفة إنما سَوَّغَ الاختلاف في فقه الفروع وأباحه بقدر ما أظهر عبر مواقفه وفتاويه تعلقًا شديدًا بإجماع الأمة وليس بإجماع أهل المدينة وحده، كما عند مالك بن أنس، وهو الإجماع الذي كان له الفضل في إبرازه كمفهوم أو أصل يكتسي قيمة وحجية شرعيتين في باب العرف والعادات وباب المعامالات والسياسة الشرعية، كإحداث التاريخ الهجري وكتنظيم العقار والخراج والإدارة، وغيرها من أمور الحياة الدنيا؛ كما أن أبا حنيفة قسّم الإجماع إلى صنفين، مسكوتٍ عنه ومنطوق به، وسعى إلى قياس الأول على الثاني، بناءً على حديثين «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**» و«**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، وغير ذلك.

أما مع الشافعية فقد آل مفهوم الإجماع إلى مجرد كلمة ذات استعمال مجازي وافتراضي، لكون «إجماع العلماء» في هذا المذهب صار يلغي عمليًا أو يبعد إجماع العوام أو الجمهور، الذي ظل ابن جرير الطبري يدافع عن لزومه وشرعيته. وهكذا أصبح الإجماع، بدءًا من الشافعي ومذهبه هو اتفاق علماء حقبة ما حول قضية شرعية معينة. وهذا الطابع الخصوصي للإجماع يقوم على آيات، منها: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل، 43) وسورة الأنبياء، الآية 7، إلخ. وأكثر من هذا، فإن عللًا إضافية قد أحدثت تهميشًا جديدًا في حق الفقهاء النزهاء أو القاطنين خارج

(1) انظر الميزان للشعراني، ج1، ص 52.



المدن الكبرى. وهكذا لم يعد يدخل في خط الإجماع كأمر واقع إلا العلماء المقربون من الحكم المركزي والعاملون بإمرته في شؤون العقيدة والشرع، كما لم يرض عن ذلك الإمام أبو حنيفة، بخلاف خصيمه القاضي ابن أبي ليلى، وهو ما فاتت الإشارة إليه.

خاتمتان

1- إن الإمام إدريس الشافعي الذي بلغ بأعماله (الرسالة وكتاب الأم) ذروة النزوع الصوري في الفقه، قد جذر في نفس الوقت الطابع الوثوقي للمذهب السني عمومًا وأوصله إلى منتهاه. وهكذا، فالمؤشرات بانغلاق فعلي لباب الاجتهاد معه متعددة متنوعة، لعل أبرزها يقوم في المؤشرين التاليين:

أ- انتقاد مفهوم الاستحسان كما عرفناه عند الحنفية، من طرف الإمام الشافعي، إذ كان يستنكره لاحتمال خروجه عن حضرة النص، أو لنفي نفسه بنفسه «كتحكم» و«تلذذ» في حالة معرفته بالنص[1].

ب- إن تحليل مواد الاجتهاد عند الشافعي لمن شأنه أن يدلنا على ضيقها وتضاؤلها. وبالفعل فأبوابه الثلاثة -المتعلقة بالشهادة وتحديد القبلة في حالة ضلال والكفارة عن الصيد في حالة إحرام - تنطبع عنده بالعود المتواتر الذي من شأنه أن ينم عن علامات استنفاد وانسداد. ذلك أن هذه المواضيع - الراجعة إلى عمل القياس - بدل أن تفتح للاجتهاد آفاقًا جديدة، فإنها فرضت على حقله تقلصًا وتآكلًا مطردين. ولنتذكر هنا الصعوبة

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة 3109 هـ، ص 507.

التي لاقاها الشافعي نفسه في تأسيس القياس والإجماع انطلاقًا من الكتاب والسنة.

أخيرًا، إن مفهوم الاجتهاد نفسه أخذ مع إمام الشافعية يعرف قلبًا في المعنى، أو على الأقل نوعًا من الالتباس. ذلك أن دور مفهوم السنة - الذي يتردد كثيرًا في نظامه ويتغذى حتى الإفراط من تفشي الأحاديث الكاسح- لا يترك موضوعيًا حيزا يذكر للاجتهاد بالمعنى القوي والحركي للمفهوم. فنقرأ عنده مواقف تنهي فعليًا العمل بالاجتهاد عوض إنعاشه وتطويره. ولذا قد نميل إلى موافقة روبير برانشفيك حين يكتب: «إن الحلول الملموسة التي يقترحها الشافعي تبقى أكثر من مرة - على الصعيد السوسيولوجي - متأخرة عن الحلول الحنفية أو المالكية البدئية. إن البناء التشريعي المقام بروح «رجعية»، كما هو الحال عند رجلنا، لا يمكنه قط أن يولّد التطور في عمق الأمور»[1].

إن ظاهرة غلق باب الاجتهاد قد عللت بعوامل كثيرًا ما كانت، في تقديرنا، ناقصة أو جزئية. فهذا ابن خلدون يقول: «وسُدَّ باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد»[2]. وهذا يوسف شاخت يعدد، كما فعل باحثون آخرون، أسباب ذلك الانسداد في «الحصول على إجماع محلي ثم عمومي، ونشوء مجموعات وحلقات داخل المذاهب الفقهية القديمة، وخضوع الرأي اللامقيد لنظام التفكير المنطقي ذي الصرامة المتزايدة، وأخيرًا -وبالأخص- ظهور العديد من أحاديث الرسول والصحابة التي

---

(1) انظر مجلة أرابيكا، 1954ن ج1، ص 360.

(2) ابن خلدون، المقدمة، المرجع المذكور، ص 56؛ انظر كذلك مؤلفنا: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، دار المنتخب العربي (ط. 2) بيروت 1994.



استوعبت بشكل سلطوي ما كان في الأصل عبارة عن آراء خاصة»[1]. ورغم وفرة وتعدد عوامل تلك الظاهرة، الخاصة والمتفرقة، ودون الركون إلى لغة المذاهب السائدة، يبدو لنا أن أسبابها الرئيسية في زمن الشافعي وما بعده لا يمكن أن نجدها إلا على مستوى صراع السنية ضد مقالات الفرق الأخرى المنافسة، وأخطرها ظرفيًا حركة الاعتزال، ثم، على وجه الدوام والإطلاق، الشيعية بجميع أطيافها وفصائلها، والتي كانت، باعتراف المؤرخين السنيين أنفسهم، هي السباقة إلى تدوين الحديث والسنة، بحيث أن أقدم مؤلف وصل إلينا في هذا الباب هو مجموعة زيد بن علي المنسوب إلى إمام فرقة الزيدية الأول[2].

2- يسم مؤسسو الحركة السلفية عمومًا لحظة انسداد الاجتهاد وتفشي التقليد عند نهاية تأسيس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفًا: «ولما كثر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي بتنفير الناس منه، فكان علماء الأحكام قسمين: أهل الأثر والحديث وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن التقليد غير المعصوم في الدين. ثم حدثت المذاهب وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها»[3]. وهكذا

(1) لعل ذلك راجع إلى الحديث الشيعي المعروف والمنسوب إلى الإمام علي: «لا تحتج عليهم بالقرآن فإنه حمال أوجه، بل احتج عليهم بالسنة فإنها لا تترك لهم مخرجًا».

(2) رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت، 1973، ج7، ص 143.

(3) الشهرستاني، الملل والنِّحَل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل لابن حزم، ط. القاهرة، 1321هـ.

يكـون اغتراب اندفاعة الفكر والإبداع الأولى في الـمُـعاد المكرور والحواشـي هـو علة الركـود الثقافي الـذي عرفه العالم الإسـلامي طوال عهود تدهوره وتدنيه.

كان الغزالـي وابـن تيميـة يناهضـان التقليـد، كل علـى شـاكلته: الأول لكـي يمـارس المؤمن وظيفتـه كمؤمن، بالاختيـار والتقدير فـي الظنيات، والثانـي لكي يعود السـلف إلـى تحمل مهام المدينة. لكـن رغم ذلك، ظل هـذا الأخير حنبليًّا، وكان الآخر شـافعيًّا. أما الإمام محمـد عبده، فإنه يزيد خطـوة، مقترحًـا تمثلًا يعلو علـى كل تقليد بحيث يتوجه إلـى النبي الأمين المعصـوم الذي لا ينطق عن الهوى. ودون هـذا التمثل أو داخل المذاهب الفقهيـة والطرق الصوفية، لا يكون التقليـد إلا تبعية تحجُر على الاجتهاد، بل تلغيه كما نبه إلى ذلك أبو حنيفة وعمل على معارضته وتحاشيه.

*

تُـرى هل أفلحنا فـي تحليل وبلورة عناصر الأنسـنة فـي الفقه الحنفي، معززيـن ذلك بعينة مـن كلام أبي حنيفة النعمان وبمعطيات من شـخصيته وسـيرته؟ إذا كان ذلـك قد تيسـر لنـا، ولو إلى حـد المسـتطاع، فإننا نكون قدمنا هذا الإمام في طليعة الوجوه الإسـلامية المشرقة، التي بمقدورها في زماننا أن تسـاعد فقهاء الإسـلام ومفكريه على معالجة قضايا وإشـكالات مجتمعات الناس خدمةً لتحررها ورقيها، مسـتحضرين قولة الشهرسـتاني الشيقة، «إن قصر في الاجتهاد أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيـم لأن من ضرورة الانتشـار في العالم الحكم بـأن الاجتهاد معتبر»[1].
ومن ذلك على سبيل المثال فقط:

(1) رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المرجع المذكور، ج3، ص 328.



- ما هو أنموذج الفقيه العدل؟ وهل من سبيل إلى إنقاذ الإسلام من مخالب الاستغلال العصائبي والعنفي ومن عبث «فقهاء السوء» (حسب نعت الغزالي)، وضمنهم فقهاء التزمت والجمود على الموجود ومتعبدي القذف والتكفير، وضيقو الصدور وعديمو الوعي التاريخي والثقافة الواسعة؟

- هل في مجال الأثر الشرعي يجوز إعمال الخيار الاستحساني، مثلًا في تراث الأحاديث النبوية (دون السنة الثابتة) بحيث يقرر المجتهد تفضيل الأخذ بما منها يتماهى مع مستجدات العصر ويستجيب لغاياته الإنمائية والتحديثية من جهة، وتجنيب صورة الإسلام المُثلى غوائل التبخيس والتهجين خارجيًّا من جهة أخرى، وهذا ولو جرى ذلك الأخذ عند الضرورة الاستحسانية على أحاديث الآحاد، هذا علمًا بأن الإمام مالك، كما سبقت الإشارة، كان يقول: «الإستحسان تسعة أعشار العلم»؟

- علاوة على الأمر بالزكاة والصدقات، كيف يمكن للفقه الإسهام في إظهار طرائق القضاء على الفقر وتحييد التفاوتات والفجوات المجتمعية المتفاقمة؟

- كيف يمكن للفقهاء تطوير وإصلاح التشريع المتعلق بالقوانين الجنائية والجبائية والدستورية، وذلك بقصد ملاءمتها مع القوانين الوضعية الدولية، وعلى ضوء ما يجدُّ في أنظمة الاقتصاد والسياسة

والاجتماع داخل المجتمعات الإسلامية الحديثة؟

يعطي تفسير القرآن الكريم بدءًا تعريفًا وظيفيًّا للاجتهاد، فيقول: « وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا»[1]، وبهذا يكون التعبيرَ عن بذل الجهد في طلب العلم والإبداع فيه، كما في السعي إلى التأقلم مع العالم الحديث والعمل على تحسين مجاريه والتأثير فيه. وهنا أيضًا ينتصب أبو حنيفة علامة مضيئة على طريق استئناف الاجتهاد وإعادة فتح أبوابه مشرعة في الأزمنة الحديثة[2].

(1) راجع تقرير الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي (FADES)، 2003، ص45.

(2) يُعمل بالمذهب الحنفي حتى أيامنا في تركيا حيث تم ترسيمه في عهد الدولة العثمانية، كما أنه قائم في مناطق آسيوية شرق إيران، وكذلك في الأردن وتشاركها فيه مصر.



الفصل الثاني

تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدي

حدثْني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي: الشجى في الحلق والقذى في العين والغصة في الصدر والوقر على الظهر والسل في الجسم، والحسرة في النفس؛ وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتُلي الناس به فيها، وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص؛ ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين، وقال الحصري بالشك، وألحد فلان في الإسلام وارتاب فلان في الحكمة.

أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل

اللهم إن القلم قد تعرّم في نفث قصتنا معك، واللسان قد طغى في تشقيق اللفظ بذلك، وفيض الوهم قد طفح على أنحاء القلب، وأنت أول ذلك وآخره، وخافيه ولائحه، فاستر ذلك علينا حتى لا نفتضح على رؤوس الأشهاد الذين لا يعرفون نسبنا منك، ولا يقفون على سببنا معك.

أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية




مكتبة
التنوير

تقديـم

لعل أحد شـروط اسـتئناف الاهتمام بالفلسـفة العربية «الكلاسـيكية»، يكمـن في توسـيع دائرتهـا المرجعية إلى الفلسـفة الأدبية التـي من أقطابها التوحيـدي وسـلفه الأول الجاحـظ وزميله أبو علي مسـكويه، محاوره في كتاب الهوامل والشوامل، فضلًا عن المعري وابن حزم والسهروردي وابن عربي والملا صدرا الشيرازي، وغيرهم. إنه من العجب حقًّا ذلك التهميش المشوب بالاستخفاف الذي يخص به غالبًا مؤرخو الفلسفة العربية التراث الأدبي عمومًا والفلسـفة الأدبية تحديدًا، هذا في حين أن هذه الفلسـفة مع أولئـك الأعلام، تسـتحق مكانتها بيـن الفلسـفات الوجودية واللانسـقية، وذلـك لأنها - عدا الإلهيـات التي اعتبرتها معضلة عويصة - قد اجتهدت، هي بدورها، وتوفقت في تركيز الفكر على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة في هذا طريقًا تسـاؤليًّا منفتحًا، تربط فيـه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة، والقـول بالبلاغة، كما أنها اسـتجابت- خلافًا للفلسـفة العربية المشـائية- لأهـم مكون في نمـط الإبداع الفكـري العربـي، والمتجلي فـي المقطعية أو الشـذرية، التـي يجسـدها البيـت فـي الشـعر، والحديـث فـي الخطاب النبوي، والفتوى في الفقه، والشـطحة في التصوف، والحكمة والمقابسـة فـي الفلسـفة، والمقطع والوصلة في الموسـيقى، والخط والفسيفسـاء في الفـن والمعمار، وينسـحب ذلك، مع وجود فارق الإنبـاء عن الغيب، على النظـم القرآني من حيث قابليةُ الآيات للإندراج (كما في الأحاديث النبوية والأبيات الشـعرية) في وحدات دلالية وبالتالي للاستشـهاد والاسـتدلال

بهـا، كل آيـة على حدة، مع اجتناب الوقف التعسـفي مـن صنف «لاتقربوا الصـلاة» أو «ويل للمصليـن» أو «ولا يعلم تأويله إلا الله والراسـخون في العلم»...

لقد أقر ابن سـينا في مقدمة منطق المشـرقيين: «فهو (المشائي المسلم) مشـغول عمره بما سـلف، ليس له مهلـة يراجع فيها عقلـه». وخلافًا لهذا، كيـف اهتدى التوحيدي، المتفاعل وجوديًا مع عصره وموسـوعيًا مع ثقافة السـلف والأحياء، إلى أفـكار متألقة نيرة، كانت له في صياغتها اللانسـقية مهلة بل مهلٌ يراجع فيها عقله، كما يسـتحضر معها تجربته الوجودية الثرية وحسه الجمالي المتوهج؟ هذا هو سؤال تحليلنا المحوري.

1- عن تجربة الوجود

1-1- ترجمة شبه غائبة

كيف نتحدث عن وجودية التوحيدي ومعرفتُنا بمنحنى حياته شحيحة، تكاد تكون أحيانًا متعذرة، إما بسبب إهمال صاحبنا التعريف بنفسه وبأطوار حياتـه، وإما - وهذا هو الأرجح - بسـبب تقاعـس معاصريه عن الترجمة لـه في مصنفاتهم المخصوصة، حتى إن ياقوت الحموي الرومي (وهو من القـرن 6-7هـ) - المعتـرف له بالذكاء المتميز والاقتـدار الفكري والأدبي الفائق - استغرب لكون أيَّ مؤلف «لم يذكر التوحيدي في كتاب، ولا دمجه ضمن خطاب، وهذا من العجب العجاب»[1]. فالروايات حول مسقط رأسه ومكان مأتاه وحول تاريخ ميلاده متضاربة متعارضة، بحيث لا يمكن تعيين بغداد أو شـيراز وسـنة 310هـ لذلك، إلا بنوع من الترجيح والتقريب؛ إنما

(1) ياقـوت الحمـوي الرومـي، معجم الأدبـاء، تحقيق د. إحسـان عبـاس، دار الغرب الاسلامي تونس،ج5، ص 1924.



الثابت أنه لم يكن له إلمام بالفارسية ولا ميل إلى التشيع وفرقه، كما أنه كان يناوئ الشعوبية، وينتصر للعربية كلغة دين وحضارة؛ ونعلم أيضًا أنه حج في 354هـ، وهي السنة التي اغتيل فيها أبو الطيب المتنبّي على أيدي بدوٍ مرتزقة أجلاف. والمؤكد أن الرجلين، بسبب حجاب المعاصرة، لم يلتقيا أبدًا بالرغم من قرب الشقة ومعرفة التوحيدي باسم المتنبي وبنزر يسير من شعره. أما هل أحب الرجل وتزوج وأنجب، وهل كان له نصيب في عشرة النساء، وهل جال في الأرض، وكيف شب ونشأ، إلى غير ذلك من العناصر البيوغرافية، فكله في حكم المجهول أو الغموض. وشأن التوحيدي في أغلب هذه القضايا كشأن صنف من الشخصيات الفكرية في التاريخ الإسلامي، وهي شخصيات قلقة مفكرة، وحتى «كارثية» (كما نعتها لوي ماسينيون)، كالنظّام والراوندي وأبي بكر الرازي والحلاج والمتنبي والمعري والسهروردي، وغيرهم من الأعلام الباعثين للأنظمة السياسية والاجتماعية المعاصرة صورًا دالة عن مكنوناتها وحقائقها.

لا حاجة بنا في هذا المقام إلى تكرار القول في ما هو معروف عن حياة التوحيدي (واشتقاق اسمه من مفهوم التوحيد أو من تمر يحمل هذا الاسم) أو ما هو متداول بين الدارسين في باب نشأته وشيوخه، إلخ. وحسبنا أن نستشف من كلامه عن نفسه ما يتسم بصفة البوح والاعتراف، ويتساوق بالتالي مع مقاربتنا لوجوه وجوديته.

1-2- حياة ختامها حرق

إن لوقائع إحراق الكتب وإتلافها تاريخًا في الثقافات عبر مختلف العصور والأمكنة، وللثقافة العربية-الإسلامية في ذلك التاريخ حصة ما زالت تنتظر من يبحث فيها كموضوع قائم بذاته وظاهرة كلية غنية بالإفادات

والدلالات. والتوحيدي يدخل في هذه الحصة على نحو لافتٍ خاص، له فيها سلف يذكر عينة منهم بالاسم (أبو عمر بن العلاء، داود الطائي، يوسف بن أسباط، سليمان الداراني، أبو سعيد السيرافي، وغيرهم كسفيان الثوري الحنفي الذي ينفرد أبو حيان بذكره، حسب علمنا (الرسائل، ص 410!)؛ وإنه يدخل في ذلك من جهة إقدامه هو بنفسه - أي بمحض مبادرته وفعله مع سبق الإصرار - على حرق تآليفه ومحوها من الوجود، ويتعلق الأمر بالتي وجدت لديه، وربما بأخرى (قد تكون في التاريخيات وغيرها) لم يحصل تداولها أو حتى طبعها. وهذا الفعل الذي يبدو أن السلطة السياسية ودوائرها القمعية لم يكن لها فيه دخل يذكر، إذ إن صاحبنا، كما زعم، أُوحي إليه بذلك في المنام. إن هذا النحو في الإتلاف الذاتي والانتحار الرمزي يستحق منا وقفة تحليل وتأمل، لا سيما وأن الفاعل ترك لنا رسالة كان بعثها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد يدفع بها عن نفسه أسباب كل تعتيب ولوم.

بدءًا، تجدر الإشارة إلى أن التوحيدي حرر رسالته وقد بلغ، حسب تعبيره، «عشر التسعين» (أي حوالي عام 400هـ، وقبل عقد أو يزيد من وفاته). وفي هذا العمر المتقدم يكون المرء نزّاعا إلى كشف حساب حياته، متوخيًا - بعد انقشاع الخدع والآمال - قول الحق، كل الحق، ولا شيء غيره. وما قاله التوحيدي في هذا الشأن يمكن اختصارًا رده إلى عناصر ثلاثة تقوم مقام علل حرقه لكتبه و«غسلها بالماء»، وهي:

1-3- الشعور الحاد بالعبث

عند الفلاسفة الوجوديين وأدباء اللامعقول (سارتر، أونامونو، كافكا، إيونسكو، بيكت، وغيرهم) العبث هو ما يعرّفونه بالعرضية والمجانية أو اللامعنى كطبائع تسم الحياة وتخترقها، ويمثلون عليه بأسطورة سيزيف في



الميثولوجيا اليونانية، التي خَصَّها ألبير كامو بكتاب شيق، سزيف المحكوم عليه من طرف الآلهة مدى الدهر بمعاودة دفع صخرة ما بين سفح جبل وقمته؛ وذلك الشعور قد خالج التوحيدي بشحنات متفاوتة طوال حياته، أي حتى قبل أن «تبلغ شمسه رأس الحائط» ويغسل يديه من ماء الحياة، سيما وأن ما يلازم ذلك الشعور الحاد بالعبث هو الاحساس المتواتر بالملل والضجر، كما يصفه الفلاسفة الوجوديون ونذكره لاحقًا. وفي السنة التي وضع فيها أبو حيان كتاب المقابسات (حوالي 320هـ) نسمعه يقول: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة، وقد أضاع أكثرها، وقصّر في باقيها»[1]. وقبل هذا التاريخ وبعده، أي أثناء إقامته بالري، قويَ شعور الرجل بالعبث من جراء ممارسته القسرية لمهنة الوراقة أو النسخ (وقد شغل أيضًا خفيرًا للبيمارستان العضدي ببغداد)؛ مهنة هي، حسب تسميته، «حرفة الشؤم» التي فيها «ذهاب العمر والبصر»، وذلك مقابل أربعين درهم (زهاء جنيه) في الشهر. ويكتب عنها بمداد المرارة: «لقد استولى عليَّ الحُرف وتمكن مني نكد الزمان، إلى الحد الذي لا أسترزق مع صحة نقلي، وتقييد خطي، وتزويق نسخي، وسلامته من التصحيف والتحريف، بمثل ما يسترزق البليد، الذي ينسخ النسخ، ويفسخ الأصل والفرع»[2]. وكان تكليفه بالنسخ يأتيه بصيغة الأمر حين يصدر عن أحد حكام الوقت، كالصاحب بن عباد، الوزير البويهي للأميرين مؤيد الدولة وفخر الدولة.

للشعور بالعبث إذن حضور تجريبي في إدراك التوحيدي للوجود وتصوره للأشياء والعلاقات. لهذا نراه في رسالته إلى القاضي أبي سهل

---

(1) المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة 1929، ص 130.

(2) معجم الأدباء، ج5، ص 1927-1928.



المذكـورة يعلـل منطق الهشاشـة والزوال دينيًّا وفلسـفيًّا، إذ يقـول مخاطبًا لائمـه وعاذلـه: «عجبت من انزواء وجه العذر عنـك في ذلك كأنك لم تأبه لقولـه تعالـى، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمـن: 26)، وكأنـك لـم تعلم أنه لا ثبات لشيء من الدنيا وإن كان شريف الجوهر، كريم العنصر، ما دام مُقَلَّبًا بيد الليـل والنهار، معروضًا على أحداث الدهر وتعـاود الأيام»[1]. وأقرب إلى المحسـوس من هـذه التعليلات العامة التي لا مـراء فيها، تقوم الحجة - العذر عند التوحيدي متمثلةً في هذه الهوة المتفاقمة بين العمل والعلم، وفـي صـدود النـاس عن هـذا واكتفائهم مـن ذاك بما لا يحتـاج إلى معرفة ولا إلـى طلـب فوائدهـا. وهـذا يذكّر من وجـوه ببيتـيّ معاصـره المتنبي، وهما:

إلى كم ذا التخلفُ والتوانــــي وكـم هـذا التمـادي فـي التمادي

وشـغلُ النفسِ عن طلبِ المعاني ببيـعِ الشـعرِ فـي سـوقِ الكسـادِ

لا جـدوى العلم، بل عبثيته في محيط النـاس والعصر: هذا ما حدا بأبي حيان إلى حرق كتبه حتى لا تفسـد بفسـاد الزمان، وتصير بين أيدي الجهلة العابثين حججًا مادية عليه، تتهمه وتدينه.

1-4- شعور الغربة واليأس من الغير

لمفهـوم النـاس أو الغير حضور بـارز في تجربة التوحيـدي الوجودية. فعدا مشـيخته وأصدقائـه الأقلاء، الذين هـم في الواقع شـركاؤه في العلم والفقر، يمكن القول بأن ذاك المفهوم عنده كثير العروج إلى التطير وسـوء الظـن والتلقـي، بحيث أن كلمة سـارتر «الآخر هو الجحيم» في مسـرحيته الجلسـة المغلقة (Huis close) تصـدق عليه من كل الوجوه. وفي نصوصه

---

(1) رسائل أبي حيان التوحيدي، نشرها إبراهيم الكيلاني، دمشق 1980، ص405.



مقاطـع بليغـة مؤثرة، منها مـا أتى مثلًا فـي مؤلفه الصداقـة والصديق على سـبيل الافتتاح: «وقبل كل شـيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بصديـق»[1]، ثـم هذا المقطـع حيث يَظهـر التوحيدي، عن اضطـرار قاهر، كارهًـا لأصناف من الآدميين، سـواء من الأكابر أو حتـى العوام، إذ يكتب: «والله لربما صليت في الجامع، ومن إذا وقف إلى جانبي أسـدرني بصنانه وأسـكرني بنتنه، فقد أمسـيت غريب الحال، غريب اللفـظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسًـا بالوحشـة، قانعًا بالوحدة، معتادًا للصمت، ملازمًا للحيرة، متحملًا للأذى، يائسًا من جميع من أرى»[2].

فـي الصداقة والصديق، كما في الرسـالة المذكـورة، وهي نصوص من نتـاج تجربـة العمر أو عمر التجربـة، لا بد من توضيح أن صاحبها لم ينشـأ عنـده اليأس مـن الناس نتيجـة إصابة بعلل نفسـية (كازدواجية الشـخصية وشـعوره بالنقـص وحقـده، وغير ذلك مـن الكلام الممـرّض، كما يدعي تهافتًا بعض من لا علم لهم في التحليل النفسـاني، منهم إبراهيم الكيلاني، إحسـان عبـاس، تـ. ج. دي بـوور[3]؛ وأيضًا لم ينشـأ ذلك عنـده بفعل تبنٍّ لمذهب فلسفي قبلي (من صنف سينيكية – أو كلبية – ديوجن اليوناني من القرن 4 ق م)، بل حصل بعد فشـله فـي بحثه عن الصداقة والصديق وخيبة أمله في أرباب الجاه والسـلطة ورعاة الأدب والأدباء؛ فالغربة التي اعترته، كمـا يشـير النص، هي من تبعات صيرورة وإمسـاء؛ كما أنها ليسـت جزئية

(1) الصداقـة والصديـق، تحقيق إبراهيم الكيلانـي، دار الفكر المعاصـر، بيروت/ دار الفكر، دمشق، 1964، ص 36.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

(3) انظر مثـلًا إحسـان عباس، أبو حيان التوحيدي، دار بيروت، 1956، الفصل 5 «نحو الحقيقـة الفلسـفية» وأحكامها جائرة مـن هذا النوع: «الجاحظ سـاخر والتوحيدي حاقد» [!] (ص 139).



أو فرعية بل جامعة وكلية، أي في الحال واللفظ والخلق والنِّحْلة، حتى أنه عاشها كحالة انهيار وجودي، تذكرنا برواية الغثيان وبأخرى لكامو، الغريب، ولا نجد أبلغ من كلماته لوصف أعراضها الجسمية والنفسية: «من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتعاود العلل عليّ، وتخاذل الأعضاء مني، فقد كلَّ البصر، وانعقد اللسان، وخمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس»[1]. ولعل حديث التوحيدي عن الغربة قد بلغ أوج عمقه المضموني وتألقه الجمالي في مؤلفه الفذ الإشارات الإلهية الثلاثيِّ المصارع في الغالب: إلهي/ يا هذا/ اللهم - وهو أيضًا كتاب من الدور الأخير في حياته - فيروي بلواه شعرًا، ومنه هذا البيت للمتنبي:

بِمَ التعللُ لا أهلٌ ولا وطن ولا نديمٌ ولا كأسٌ ولا سكن

على هامش قول أرسطو: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، سجل أبو حيان منتقدًا: «فعلى هذا ما فائدة هذا الحد؟ ولِم قال الفيلسوف شيئًا لا حقيقة له ولا يوجد في الشاهد أصله؟» (المقابسة 106)؛ الحد الأرسطي الذي لا شك أن أبا حيّان يفضِّل عليه بيتًا آخر للشاعر نفسه، والمكابد مثله في هذا الباب وغيره:

خليلُك أنتَ لا من قلتَ خلّي وإن كثُرَ التجمّلُ والكلامُ

وهذا مع أن أرسطو أتى عليه وقت هتف فيه: «يا أصدقاء، بل ليس هناك أصدقاء!». وفي مقطع يستمد قوته وجذوته المتأججة من تجربة صاحبنا نفسه في هذا الشأن: «وأغرب الغرباء من صار غريبًا في وطنه يا هذا: الغريب من إذا ذكر الحق هُجر، وإذا دعا إلى الحق زُجر، الغريب من إذا

(1) رسائل، ص 412.



أسند كُذّب، وإذا تظاهر عُذب...»[1]. وفي هذا الوصف، وسواه كثير، تعبيرٌ عن انسداد سياسي قاهر واحتقان علائقيّ جاثم، لا يسع الحُرَّ حيالهما إلا قبول الغربة وتحويلها إلى مرتع تحصيل وارتقاء وإبداع.

1-5- شقاء الوعي بالعالم

عند هيجل (مـ 1831) في كتابه ظاهرية الفكر، كما عند فلاسفة الوجود عمومًا، تصب كل تعاريف الوعي الشقي في كونه وعيًا ممزقًا أو منشطرًا بين اللامتناهي الذي يطبع كلًّا من المطلق والفكر الذي يرقى إليه، وبين المحدودية التي هي قوام الذات في عالم المحسوس والتجربة. وشقاء الوعي إذن مصدره التناقض بين الطاقات الفكرية (الحدس والوجدان والعقل) من جهة، وبين المحيط والواقع من جهة ثانية؛ كما أن معينه الملازم هو معايشة ذلك التناقض ومعاناةُ آثار اعتمال تجلياته وندوبه. إن هذا التعريف الفلسفي للوعي الشقي يصدق بشكل أو بآخر على وعي التوحيدي بالعالم، أي بمحيطه الاجتماعي السياسي وبفترته التاريخية المخصوصة. فكيف ذلك؟

1-6- زمان تدمع له العين...

إنه الزمان نفسه الذي أرهق المتنبي وأنشأ عنده شعورًا بالتفوق مستحقًا، بل بالعظمةِ قياسًا إلى أُهَيْلِ عصره، فيقول:

أذمُّ إلى هذا الزمانِ أُهَيْلَهُ — فأعلَمُهم فَدْمٌ وأحزمهم وغدُ
وأكرمهم كلبٌ وأبصرهم عمٍ — وأسهدهم فهدٌ وأشجعهم قردُ

استقراءً لنصوص أبي حيان، لا يمكننا أن نستعين إلا بأحاديثه عن معيشه العسير المتوتر، الذي كثيرًا ما يقدمه كحجة له على تصدع زمانه وتداعي

(1) الإشارات الإلهية، تحقيق د. وداد القاضي، بيروت 1973، ص 82-83.



أحوالـه. وهكذا نراه في رسـالته الذاتية الموسـومة أعلاه يخاطب مراسـله قائـلًا: «إن زمانًـا أحـوجَ مثلـي إلى ما بلغك [عـن إحراقي لكتبـي]، لَزمان تدمع له العين حزنًا وأسى، ويتقطع له القلب غيظًا وجوى...»[1]. إن كلمة «أحوج مثلي» لا تدع شكًّا في شعور الكاتب الملتهب بفرديته أو بأناه قبالة عالم وفي مواجهته. وما يؤكد بالملموس هذا الشعور هو إحساس صاحبه المتواتـر بالشـرخ القائـم بين صورتـه الذاتيـة الإيجابية وبين زمان سـالبٍ عصيـب وناسٍ يعيـش علاقاته بهم كجـرح مفتوح أو مبعث تعـبٍ وإيلام. ومن هنا هذا الإدراك المباشـر للعالـم عنده كعالـم مختل، يدل على اختلال شعوره هو بتلقي مصير مجحفٍ غيرِ مستحق، حتى لقد تولّد لديه بالتدريج وعبر محاولات اندماجية فاشـلة ذلك الإحسـاس بالغربـة (كما وصفناه)، والذي ما كان لتصاعد حدته إلّا أن يؤدي به في ختام المطاف إلى التصوف كموقـف رفض للدنيا كما تسـير، ومجاهدة ضد مغرياتهـا بالرغبة في عالم مغاير (أو «دار أخرى») يسوده جمال العدل والإنسجام والجودة، أو بكلمة جامعة عند فلاسفة اليونان «الهرمونيا».

لقـد كان التوحيدي يسـتمد أسـباب معارضته لعصره من واقع معيشـه وزخمه، فيراها فوق كل تجريد أو حكم مسـبق ماثلة في فقره وسوء طالعه وتكالـب الأيام عليه، كما في «مثالب الوزيريـن» (ابن العميد وابن عباد). وإن هذا ما يفسـر إصراره على تبرئة سـاحته من حرقه لكتبه وتذكير لائميه بما لا فائدة من تناسـيه أو غض الطرف عنه: «وأحوال الزمان بادية لعينيك مع معرفتك وفطنتك وشـدة تتبعك وتفرغك، وما كان يجب أن ترتاب في صواب ما فعلتُه وأتيته»[2].

(1) رسائل، ص 411.

(2) رسائل، ص 407.



إن رسالة التوحيدي التي تدخل حقًّا في أرقى وأعمق الأدبيات الاعترافية التي طورها كجنس مخصوص كُتابٌ مفكرون وأدباء، من أشهرهم في الثقافة الإسلامية الغزالي وابن منقذ وابن حزم وابن بطوطة وابن خلدون، وفي الثقافة الغربية القديس أغسطينوس وجان-جاك روسو وشاطوبريان ورينـي ماريا ريلكه... ولا أدل على قولنا من مقطع فيها، ما قرأنا أبلغ منه صدقًا وأقوى معنى ودلالة، إنه مقطع اعترافي لا يمكن أن تفرزه إلا لحظات التجرد واليقظة والوضوح في احتكاك الفكر بعمق الوجود، يقول: «ولقد اضطررت بينهم (الناس) بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء وعلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم...» [1]. ليس شعور المرارة الكاسح هو وحده الذي يكتنف هذا الاعتراف المؤثر، وإنما أيضًا شعور فادح بالندامة على أفعال اضطرارية من صنف ما ذكر، أفعال كان مردودها هباءً منثورًا وعبثًا مهينًا لا يجدر بالحر أن يكتبه.

هذا إذن ما يمكن رصده اختصارًا حول شهادة أديب مفكر، محنه عصره في معيشه ومعاشه، وطبع رؤيته للعالم بتشاؤمية ظلت، رغم تجذرها وقساوتها، منفتحة على الحياة من باب السخرية والهزل، وباب «الإمتاع والمؤانسة»، كما سنرى في معرض تحليلنا لتجربة الكتابة عند صاحبنا.

والآن كيف تتضح معالم تلك الشهادة على محك التاريخ الواقعي؟

1-7- تصدع وإقطاع

إن فترة أزمة الخلافة العباسية، التي بدأت منذ عهد الخليفة المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين لتعطي عن العالم الإسلامي خارطة

---

(1) رسائل، ص 407.



تعتورها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمرة بني بويه في 334هـ/ 945م (وهم من شيعة الديلم الفارسية والاثنى عشرية المعتدلين) سجلت منعرجًا حاسمًا في تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسة. فقد عرفت هذه الخلافة معهم، بصفة رسمية، نظام الإمرة واعترفت بهم كممثلين شرعيين لهذه السلطة الجديدة التي بدأت بفرض ذاتها، مستبدلةً الخراسانيين في الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها في إقبال الأمير معز الدولة على خلع الخليفة المستكفي وتعيين ابنه المقتدر خلفًا له، ملقبًا إياه بالمطيع لله.

وقد وصف ابن مسكويه ذلك المنقلب وأحواله في عهد البويهيين وصفًا دقيقًا شافيًا، مما نستشف منه أن بروز العسكر في الحكم كان معلنًا، تحت حكم هؤلاء وفي عهد السلاجقة من بعدهم بصفة أشمل، عن تحول النظام الاقتصادي النقدي القائم على مداخيل بيت المال (التي كان ريعها ينفق بنسبة ما في أداء أجور الجنود وباقي مستخدمي الدولة) إلى نظام إقطاعي عقاري تُقتطع بموجبه أراضٍ وضيعات لتمنح، مدى الحياة، للضباط الذين يقومون مقابل ذلك بجعل رجالهم في خدمة الحكم المركزي، مما نجم عنه ظهور طبقة التّناء، وهم أثرياء الفلاحين الحضريين. وقد كان سبب ذلك التحول راجعًا أساسًا إلى تدهور مداخيل الضرائب وسوء الحالة المالية. والحياة السياسة لم تكن أقل سوءًا، وذلك لأن الخلفاء والأمراء دخلوا في حلقة صراعات شائكة، حيث تعبئ وتبرر غايةُ احتكار الحكم كليًا أو جزئيًا كل الوسائل والإمكانات...

في ذلك الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات، أصبحت مصالح الفئات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم



تعد تسعى إليها إلَّا لسحق تمرداتها وانتفاضاتها، أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير ابن مسكويه. وهاتان المهمتان القمعيتان كانتا موكولتين إلى مصالح صاحب المؤونة وصاحب الشرطة تحت حكم الإمرة البويهية، أي إلى الجيش الذي أضحى فيه التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسين: الديلمي والتركي، المدعومين على التوالي من قبل الشيعة وأهل السنة. فلزم تلك الفئات المنهكة بأوبئة القرن وكوارثه الطبيعية تحملُ تبعات ذلك التنافس الذي كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتماء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الديلمية، كما يروي ذلك ابن مسكويه عن معز الدولة الذي كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص، فأصبح الناس «بين هارب جائل، إلى مظلوم صابر، إلى مستريح لتسليم ضيعته إلى المقطع ليسلم من شره وبوائقه»[1]. ولعل في تغليب كفة الترك وغلبتهم تأكيدًا لما لاحظه الجاحظ من قبل عن الجندي التركي أن له أربعة أعين، وأن الترك «صاروا في الحرب كاليونانيين في الحكمة وأهل الصين في الصناعات، وكآل ساسان في الملك والسياسة»[2].

---

(1) «فأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية على هؤلاء ووقوع التقصير في أمور أولئك، ففسدت النيات، وفسد الفريقان. أما الأتراك فالبطبع والضراوة، وأما الديلم فالبصبر والمسكنة، فاشرأبوا إلى الفتن»، مسكويه، تجارب الأمم، نشر هـ. ف. آمدروز، القاهرة 1915، ج6، ص97-99.

(2) رسائل الجاحظ، تحقيق ع. هارون، القاهرة 1964، «رسالة في مناقب الترك»، ج1.

أما التوحيدي، فكان في خضم حياة سياسية ضارية متقلبة يحاول التكيف ما استطاع والعيشَ في كنف هذا الوزير أو ذاك، مع أنه أدرك كنه تلك الحياة الأساس وسمتها البارزة إذ قال: «فإن الأراجيف اتصلت، والأرض اقشعرت، والنفوس استوحشت، وتشبه كل ثعلب بأسد، وفَتَلَ كل إنسان لعدوه حبلًا من مسد»[1]. ولقد نظَمه محمد المهلبي في حاشيته أيام وزارته لبختيار عز الدولة، ابن معز الدولة، لكن سرعان ما نفاه عن بغداد إلى الريّ حيث سيلقى الأمرَّين من الوزيرين ابن عباد وابن العميد، وذلك في الحالتين بسبب ميله إلى أهل الحديث والأثر وإعراضه عن المذاهب الشيعية. ومن أغرب ما تميز به المهلبي ولم يعزب عن تلمس أبي حيّان وحدسه - ولو أنه سكت عنه - فهو ازدواجية شخصية الوزير الفادحة، إذ في تصريف أيامه وأعماله، النهار عنده جدٌّ وأمر والليل أنسٌ وخمر (الخمر التي كان صاحبنا يمسك عنها وينصح باجتنابها). وإن ما نقتطفه من لوحة عن المهلبي للثعالبي تغني عن أي تعليق، وتسهم في معرفة وجه آخر من فساد أصناف من أهل السياسة وأزلامهم في سلك القضاء والفقه، ولهذا الفساد تمظهرات شتى وتاريخ، وهي ذي اللوحة:

« كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي ابن قريعة وابن معروف والقاضي التنوخي وغيرهم، وما منهم إلا أبيض اللحية، طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبي، فإذا تكامل الأنس، وطاب المجلس، ولذَّ السماع، وأخذ الطرب منهم مأخذه وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلبوا في أعطاف العيش، بين الخفة والطّيش، ووضع في يد كل منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوءًا شرابًا قُطربليًّا أو عكبريًّا، فيغمس

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت (د.ت)، ج 3، ص 205-207.



لحيته فيها بل ينقعها حتى تتشرّب أكثره ويرش بها بعضهم على بعض، ويرقصون أجمعهم، وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنشور... فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمُّت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء»[1].

أما حين عودة التوحيدي إلى بغداد في 370 هـ، فقد قام أبو الوفا البوزجاني الملقب بالمهندس باتصاله بابن سعدان وزير الأمير صمصام الدولة، فإذا به في البدء ينقل إلى هذا الوزير، من دون أن يعي، ما يُقال عنه في المجالس من أحاديث. ولما طلب ابن سعدان منه أن يكون عينه (جاسوسه)، أبى واستنكف، ولعله يعنيه بكلمته «المجنون المطاع مهروب منه بالطباع»[2]؛ فانتهت الصلة بين الرجلين، واحتفظنا منها برسالة نصح من أبي حيان إلى الوزير نفسه، مضمونها:

أ- اصطناع الرجال من صنف هؤلاء الذين «رأوا أن سفّ التراب أخفّ من الوقوف على الأبواب».

ب- إشاعة الصدقات.

جـ- هجر الشراب.

د- «استشارة الثقات، وإن كان أحدهم خاملًا قليلًا»[3].

ويُنسب إلى ابن سعدان هذا قول شاع عنه في مواجهة تمرد الجياع: «بعدُ لم تأكلوا النخالة». وعلاوة على ما سقناه اختصارًا من عينات رجالات البويهيين، تحسن الإشارة المقتضبة إلى أوغلهم في الشذوذ

(1) الثعالبي، يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر، دمشق 1303هـ. ج2، ص 309.

(2) الإمتاع 1، ص 52-53.
(3) الإمتاع 3، ص 212.



والفظاعة، مُشَخِّصًا في الأمير عز الدولة بختيار الآنف الذكر، الذي كان يتعاطى مطاردة حمر الوحش وينوح بالبكاء طوال الليالي ألمًا وحزنًا على غلام تركي يحبه، أُسر في معركة له بالأهوار، فصرفه هذا المصاب عن شؤون الدولة كلها، هذا فيما البلاد تمور بانتفاضات المحرومين والجياع وبأعمال عصابات «العيارين» المسلحين، الذين هجموا يومًا على بيت التوحيدي وسطوا على ما فيه وماتت جاريته جرّاء ذلك فزعًا.

ما يمكن الختم به حول ظاهرة التصدع والإقطاع في القرن الرابع يسير في اتجاه تصديق شهادة التوحيدي الوجودية، أو على الأقل إمدادها بما يكفي من نقط الدعم والتعزيز؛ ولو لم يضِع ما يظهر أنه ألفه في مجال التاريخ، لكنا توفرنا على وجه آخر لتلك الشهادة، وجه يرينا كيف يكتب التوحيدي التاريخ عامة ويؤرخ لواقعات زمانه خاصة.

2- عن تجربة الكتابة

2-1- مدلول الكتابة

لم يُعرف للتوحيدي نشاطٌ في السياسة ولا دوران في مصالح الدولة ومطابخها. إنه من بين الحالات الكثيرة التي تدلل على صحة ملاحظات متقاطعة أبداها دارسون متخصصون، نذكر منها واحدة فقط ليوليوس فلهوزن: «إن بني العباس أخمدوا في الناس روح الاهتمام بمسائل السياسة، بعد أن كان هذا من قبل جزءًا من الدين، وأفلحوا في إضعاف الاهتمام بها أكثر مما أفلح الأمويون، فاندحر الناس إلى ميدان الصناعات أو الاشتغال بالعلوم والفنون، ولم يكونوا يستطيعون أكثر من التآمر سرًّا»[1]. وطبعًا سار على نهج العباسيين بنو بويه وأضافوا ما يقويه. وقد

(1) يوليوس فلهوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله عن الألمانية عبد الهادي أبو ريده وحسين مؤنس، القاهرة 1958، ص 529.



حاول صاحبنا مُكْرَهًا - بسبب الفاقة والعوز - التلاؤم مع دواليب الدولة ونظام الحماية الإقطاعية، إلا أن مكونات شخصيته ورؤيته للعالم كانت تحبط ذلك وتصده عنه صدًّا، ومنها:

- شعوره بفذوذيته وتميزه العلمي والأدبي، الذي لم يكن يوازيه إلا إحساسه بالحرمان وسوء الاعتراف؛ وهذا الشعور، كما أسلفنا، لا يتوافق مع سُنّة التبعية والزلفى، أي الوجود الذيلي، وهي السُّنة السائدة في علاقات مجتمع الاستبداد والإقطاع.
- لاتوافق للرجل مع ساسة عصره وعاداتهم، كما تدل سيرته ويروي مترجموه على قلتهم، فهو «غر، لا هيئة له في لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء»، وهو «صوفي السمت والهيئة»[1]، إلخ. إن اللاتوافق ذاك كان يذهب أحيانًا كثيرة إلى حد التنافر الصريح المعلن، كما تشهد به أحداث حصلت لأبي حيان مع الوزيرين المشار إليهما من قبل، نذكر منها مثلًا أن الصاحب بن عبّاد استهجنه يومًا بنهره قائلًا: «ومن تكون حتى نغضب عليك». وفي مرة أخرى يحكي أبو حيان: «طلع ابن عبّاد عليّ يومًا في داره، وأنا قاعد في كسر رواق أكتب له شيئًا قد كادني به، فلما أبصرته قمت قائمًا فصاح بحلق مشقوق اقْعُدْ، فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا، فهممتُ بكلام فقال لي الزعفراني الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيع، فغلب عليّ الضحك، واستحال الغيظ تعجبًا من خفته، لأنه قال هذا وقد لوى شدقه، وشنج أنفه، وأمال عنقه، واعترض في انتصابه، وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك مجنون، قد أفلت من دير جنون»[2].

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة 1299، ج2.

(2) أخلاق الوزيرين، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت 1991، ص 141.

أي ترياق للإهانة والغيظ أنجع من ترياق السخرية و«الباروديا» اللاذعة ! وفي نص اعترافي يكشف الساخر عن سبب ذلك التنافر والوحشة بينه وبين ابن عبّاد: «ولكنّني ابتُليتُ به، وكذلك هو ابتُلي بي، ورَماني عن قوسه مُغرقًا فأفرَغتُ ما كان عندي على رأسِه مَغيظًا؛ فحرَمَني فازدَريته، وحقرني فأخزيتُه، وخصّني بالخيبة التي نالت مني، فخصصته بالغيبة التي أحرقته، والبادي أظلَم، والمنتصِف أعذر»[1]. ويسوق تبريرات معززة بالأثر الشعري، لعل أبلغها: فإن تمنعوا ما بأيديكُمُ/ فلن تمنعوا إذن أن نقولا.

وإذن لكل من الخصيمين سلاحه المتمثل عند ابن عباد (ونظيره ابن العميد) في سلطة المنصب والجاه والمال، وعند التوحيدي في كونه شديد العارضة عضّ اللسان، أي في سلطة الكلمة وقدرته الفائقة على إعمال الهجاء السليط اللاذع؛ لكن الفرق بينهما، كما يلح عليه هذا الأخير، هو أن الشر بالشر و«البادي أظلم». وللتذكير فإن هذا الوزير هو صاحب القولة المجحفة الشهيرة التي فاه بها بعد اطلاعه على كتاب العقد الفريد لابن عبد ربّه الأندلسي، معاصره، وهي «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا»...

بالطبع، لا يصح الاكتفاء برد التنافي والجفاء بين التوحيدي وأهل زمانه إلى أسباب ذاتية أو مزاجية صرفة، بل إن هناك عوامل عقدية ومذهبية تفسر ذلك أكثر وتنيره. هذا رغم أن باحثين محققين تعدوا تخصصاتهم وادعوا أن أبا حيان كان غير ذي مذهب فكري واضح المعالم، وطعنوا في تمكنه من الفلسفة بمعناها «الشامل»!، ومنهم على وجه التمثيل المحقق إبراهيم الكيلاني الذي يبخس قيمة كتاب المقابسات ويرصد فيه ما يسميه النقائص (وكلها باطلة من وجهة نظر الفلسفة المتعددة الموارد والتيارات اللّانسقية

---

(1) نفس المرجع، ص 86-87.



التي لا إلمام لهذا الباحث بها)، فيرى أن هذه النقائص كلها جعلت من المقابسات «كتابًا غامضًا في كثير من أبحاثه، ضئيل النفع والفائدة»، وليس هذا ما يذهب إليه د. عبد الأمير الأعسم الذي خصص للكتاب أطروحة، ولو أنها تجميعية ومتدنية القيمة. والأصح من جهة البحث، استنادًا إلى المقابسات ونصوص أخرى كثيرة، أن نسم مذهب الرجل بالاعتزالي - الصوفي، القائم على نهج فلسفي متفتح لا نسقي، وذلك رغم ما يشوبه في مواضع محدودة من التباسٍ ناتج عن إعمال مقصود وبمقدار للتستر والتقية. ولو كان صاحب هذا المذهب مشتت الاختيار أو حتى تلفيقي النزعة، لما اتّهِم بالزندقة ومعاداة الشيعة، ولما نُفيَ من بغداد على يد الوزير المهلبي، أو لما أُبعد عن بلاط الري من طرف ابن العميد وابن عباد. والراجح أن كراهية هذا الأخير الشديدة للتوحيدي يفسرها رأسًا كونه «يحب العلوم الشرعية ويبغض الفلسفة وما يشابهها من علوم الكلام والآراء البدعية»[1]. وأكثر من هذا كله، فقد ظل بعض كبار الحنابلة وسواهم، كابن عقيل وأبي فارس وابن الجوزي والذهبي، يتناقلون الكلام عن أن زنادقة الإسلام ثلاثة: الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء المعري، وقالوا: «إن أشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمج ولم يصرح»[2].

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة 1922، ج 11، ص 315.

(2) انظر رواية السبكي ودفاعه عن التوحيدي في طبقات الشافعية، وذلك خلافًا لما أورده من كلام أبي فارس مثلًا مؤلف الفريدة والخريدة، منه: «كان أبو حيان كذّابا قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان. تعرض لأمور جسام من القدح في الشريعة والقول بالتعطيل. ولقد وقف سيدنا الصاحب (ابن عباد) كافي الكفاة على بعض ما كان يداخله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب والتجأ إلى أعدائه»، إلخ (انظر ط. مصر 1324، ج4، ص 2-3). ونفجع لمثل هذه الأحكام العنيفة الجائرة في حق أبي حيان الذي سطر في الإمتاع والمؤانسة، حتى قبل الإشارات الإلهية: «أنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد، ولا تدلّ على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته» (3، ص 135).

عاش التوحيدي في فترة صعود السنية الأشعرية، المصحوبة بالدعوات إلى غلق باب الاجتهاد، وهي أيضًا فترة انتكاس المعتزلة السياسي (بعد محنتهم أيام الخليفة المتوكل) وانصهار «نهضتهم الثانية»، مع المتأخرين تحت الإمارة البويهية، في قضايا الغيبيات الخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات، بعيدًا عن حلبة السياسة وعن «الأصول الخمسة» (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فلم يبق في مقدور أولئك إلا طلب كشف الحساب المعتزلي والخوض في إظهار المسائل الخلافية بين البصريين والبغداديين، كما فعل أبو رشيد النيسابوري.

ومع أن التوحيدي لم يحد عن تلك القضايا ولم يدْعُ إلى إعادة إحياء تلكم الأصول الخمسة، إلا أن مبدأ نفي الصفات عن الله (أو «التعطيل») ظل عالقًا به كتهمة لا بد له من تحمل صكها وعواقبها. لكن يبدو أن صاحبنا بقي معتزليًّا لا من جهة مضامين الأفكار التي قال بها أعلام المذهب في القرنين الثاني والثالث، بل من حيث روح الاعتزال المتجلية في ممارسة النظر والتناظر حول المسائل العقلية وحتى الدينية الأكثر عمقًا وجذرية، ومنها على سبيل التمثيل فقط في كتاب المقابسات: «في أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع»؛ «في معرفة الله تعالى أضرورية هي أم استدلالية؟»؛ «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام»؛ «في هل يقال إن الباري تعالى لا شيء»؛ «في أن اسم العقل يدل على معان كثيرة»[1]؛ وكذلك هذه الأمثلة من كتاب شيق آخر (الهوامل والشوامل) في مسألة الانتحار، أو في توافق الزندقة وفعل الخير وإيثار الجميل، أو في «ما وجه الحكمة في آلام الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان؟»، وغير

---

(1) المقابسات: 30، 37، 42، 55، 83.



ذلـك كثير. لكن النـص الأمضى والأدعى إلى انفعال قارئه الشـديد وتأثره البليغ هو الذي يصوغه أبو حيان بكلمات متوترة مشـحونة، كأنها نابعة من شرايين دمه وفورة وجدانه، وهو الذي آثرنا أن نصدّر به هذا البحث، فليُنظر مجددًا فيه، أي في ملكة المسائل كما وردت طيَّه، وأبى المفصح عنها إلا أن يعضدها بتضرع ممضٍّ لعَلم غيره، هذا نصه: «وحين نظر أبو عيسى الورّاق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تُقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، رفع رأسـه إلى ربِّ السـماوات والأرض، وقـال: أوحِّدك بلغات، وأدعو إليك بحجج، وأنصرُ دينك بكل شـاهدٍ وبينة، ثم أمشـي هكذا عاريا جائعا نائعا، ومثل هذا الأسود يتقلّب في الخزِّ والوشي، والخدمِ والحشم، والحاشيةِ والغاشية»[1].

وعـن تلك المسـألة، ملكة المسـائل، كان جواب ابن مسـكويه مجانبًا لحدتها وعمقها الوجوديين، وكذا الشأن في جوبته الأخرى ذات المرجعية الأفلاطونية الأرسطية، كما هو الحال عند أبي سليمان السجستاني أيضًا؛ جـواب أتـى أبعد ما يكون عـن إدراك القصد وشـفاء الغليل؛ ولا غرو في ذلك، إذ مما جاء في وصف السائل للمسؤول أنه «يطير بعيدًا ويقع قريبًا، ويسـقي من قبل أن يغرس وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء»[2]. وعلاوة على تلكم المسألة الحارقة ومثيلاتها، تطالعنا في الإشارات الإلهية مقاطع ذات جـرأة وجسـارة لا تضاهيها إلا أبيات معروفة لأبـي العلاء المعري، وهي من صنف: «اللهم إليك أشـكو ما نزل بي منك. فقد وحقك شددتَ الوثـاق، وأقمـت الحـرب بيني وبينـك»؛ و«اللهـم إنا لا نخـاف حقدك،

(1) التوحيدي/ مسـكويه، الهوامل والشوامل، نشـرة أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة 1951، المسائل: 56، 57، 77، 173، 88-98.

(2) الإمتاع 1، ص 136.

ولا نخشى جورك»[1]. وحين يحس التوحيدي بغلو تضرعاته وشكاواه، يؤوب إلى رشده ملتمسًا عفو الله وغفرانه، فيقول بكلمات مؤثرة بليغة: «اللهم: إنا نعتسف هذه الطُّرُق الوعرة، ونصبر على مشاقّها بالجوع والعري والوحدة، لنخرج منها يومًا إلى نورك الذي أضاء عالمك، وفيه برز غيبك، وعليه دلّ فعلك، وإليه أشار أثرك. فنسألك بهذه القدرة أن تقبلنا ولا تردنا، وتصلنا ولا تصُدنا، يا ذا الجلال والإكرام»[2]. وللتذكير فإن الإشارات الإلهية قد يكون صاحبها ألفها بعيد المقابسات، أي حوالي 393 هـ، وقد تجاوز عقده السابع، وبدأ انحداره إلى العيّ والشيخوخة...

أما التصوف، فإن التوحيدي في تقديرنا جاء إليه من معاناته لحالة الفقر والعوز، رغم أن بذور ميله إليه قد بثها فيه منذ سن الشباب شيخه أبو سعيد السيرافي. نقول إنه جاء إلى التصوف حين بدا له هذا كسبيل تكيف وتحمل يعلِّم الزهد والتوكل، وكباب مفتوح على المطلق الربّاني الذي إليه الرجعى والمنتهى. أما قبل انعطافه الصوفي، فقد كان أبو حيان يرى أن «هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة»[3]. لذا قد تصح على انعطافه ذاك قولة الجنيد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات».

---

(1) الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط. جامعة فؤاد، القاهرة، جـ1، ص 124 و262.

(2) الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، المرجع المذكور، ص 154.

(3) الإمتاع 1، ص 13.



إن تصوف التوحيدي لمن ذلك الصنف الذي ينطبع بعلاقات تجاذب وتنافر بينه وبين المجتمع، ويظهر معه وجه المتصوف كمؤشر من المؤشرات الإقتصادية، من حيث إن سلوكه الزهدي عاقبة لحالة الندرة الناتجة عن توزيع مجحف للموارد والخيرات، كما يعمل على إسقاط الوسائط والغايات المحسوسة، حتى يخلي المجال للكدح إلى الله كغاية لا أعظم منها ولا أبقى، وذلك وإن لزم الفقراء «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي». وقد نرى في دعوة صاحبنا هاته (التي ضاع نصها) تأثرًا ما بالحلولية الحلاجية، خصوصًا وأنه يكتب في أحد ابتهالاته: «يا مَنِ الكلُّ بِهِ واحد؛ وهو في الكلِّ موجود»؛ لكن الأسبق على هذا التأثير (وحتى على تأثير نظرية الفيض الأفلوطيني) قد يكون بالأحرى حاجَة صاحبنا إلى فكرة وحدة الوجود كمتنفس لحياة الضيق والانقباض، هذا المتنفس الذي لم يبحث عنه في الرُّبَط والخوانق الصوفية، بل في الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية، فضلًا عن أقوال سادة العلم والحكمة، شيوخه وأساتذته، وهم من معاصريه: أبو سعيد السيرافي النحوي المتعدد المعارف، أبو سليمان السجستاني المنطقي، علي بن عيسى الرماني الأديب اللغوي، يحيى بن عدي النصراني الذي كان أستاذه في الفلسفة وقضاياها. ولا يظهر أن قراءته لرسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء الخمسين (كما أحصاها) قد أثرت فيه، لا في باب التصوف ولا في تبنيهم لنظرية الفيض الأفلوطينية، ونستثني ما كان يقول به معهم، وربما قبلهم، من وجوب إفادة العقيدة بالعقل وأن الدين واحد والمذاهب متعددة مختلفة؛ أما حكمه عليهم إجمالًا فقد جاء هكذا ردًّا على سؤال في الموضوع طرحه عليه الوزير صمصام الدولة: «قد رأيت جملة منها [رسائل إخوان الصفاء] وهي مبثوثة من كلِّ فنّ نتفًا بلا إشباع

ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات؛ وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ»[1]. وإلى هذا الرأي السلبي ذهب أستاذه أبو سليمان السجستاني.

2-2- دال الكتابة

ليس التوحيدي أول ولا آخر من جرب الوجود عبر مسالكه الوعرة ولحظاته الحرجة، إلا أنه يدخل في طبقة هؤلاء الأحياء الأقلاء الذين توفقوا في تحويل تجليات الوجود ورجاته إلى عمل أدبي نابض بالحياة، كما ببلاغة التعبير والإيصال قلّ نظيرها، كأنما في متنه «الكتابة ضرب من الصلاة»، حسب كلمة لفرانز كافكا، و«العالم يوجد لكي يفضيَ إلى كتاب بهيّ»، كما يذهب اسطيفان مالارمي. فكيف تم هذا التحويل أو الإفضاء عند كاتبنا، وبأي أشكال أسلوبية ودالية؟

2-3- وعي بلاغي متوهج

لا نجد بين من نسميهم مع كرد علي أمراء البيان أحدًا تألق وعيه بالبلاغة واتّقد مثل التوحيدي وسلفه الأول في هذا الباب المخصوص أبو عثمان بحر الجاحظ[2]؛ بل إن أبا حيان عبر غير ما مرة عن وعيه ذاك بالتنظير كما بالممارسة. ولعل أهم عامل في ذلك ما آلت إليه الخطابات الكلامية

(1) الإمتاع 2، ص 5-6.

(2) انظر مأثورته الشهيرة: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي= = والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء... (كتاب الحيوان، ج 3، ص 131-132). أما إعجاب التوحيدي بالجاحظ فنلحظه مثلًا في هده الجملة الشيقة: «وكتبه هي الدر النثير، والنور المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال». قد خصص له مؤلفًا في تقريظه، لكنه ضاع. وبقيت منه نقول في معجم الأدباء، المرجع المذكور.



والفلسفية المشائية في القرن الرابع من توحش في الألفاظ والمعاني ومن لغة عويصة مستغلقة، وذلك كله في طرْق أبواب موصدة وملفات مستحيلة كالإلهيات، أو في الحديث عن النفس من حيث جوهرها العقلي، إلخ.

مع التوحيدي، يمكن الحديث عن منعرج في تاريخ ثقافة النثر والفكر العربي، صارت بمقتضاه الفلسفة من دون بيان لا تستساغ، وأمست الشفافية تأشيرة مرور العقل إلى مناطق الفعل والتواصل. لذا نراه يقول بصيغ متعددة ما في هذا المقطع الشيق: «فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو، كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعاني أقدر، وازداد بصيرة في قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء في أمر. فإن شَدا بعد ذلك شيئًا من المنطق فقد سبق جميع الناظرين»[1].

إن اللغة في تجربة الكتابة ليست مجرد وسيلة أو أداة تعبيرية تخدم غاية مضمونية ما، بل هي عالم في حد ذاته، شديد التعالق والالتحام بعالم النفس والإدراك؛ إنها فضاء الكلمات التي تأتي بها الأشياء إلى الوجود، وكذلك المقولات المنطقية والذهنية الخالصة. والتوحيدي كان عارفًا بوضع اللغة هذا، كما تشهد نصوص كثيرة، لعل من أهمها تلك المناظرة الشهيرة (الواردة في الإمتاع والمقابسات) بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتَّى بن يونس القنائي الفيلسوف، التي أظهر أبو حيان في روايتها ميله إلى موقف معلمه السيرافي القائل بضرورة الربط بين اللغة والفكر والنحو والمنطق بحيث تكون المقولات الأرسطية العشر بهذا العدد وفقًا على اللسان اليوناني وحده لا على سواه، كما سيتعمق في إظهاره البحاثة اللساني إميل بنفينست (مـ 1976). أما البلاغة فما هي إلا العلاقة الموفقة والمحرَّرة بين

(1) رسائل، ص 335-336.



اللغـة وأشـياء العالم ومعانيه، وهذه العلاقة هي بالأسـاس علاقـة مُطَاوَعَة وتَنَاسُـب وتلاؤم. وكـم كان التوحيدي ملّحًـا على هذا البعد حتـى أنه نزّه البلاغة عن أن تكون أسـيرة محسنات البديع من جناس وسجع (كان ينهى عـن اللهج بهمـا)، وعن كل زخـارف التكلف التي يمجهـا ويفضحها عند ابن العميد وابن عباد إذ يسجل: «والذي ينبغي له بأن يُبرأ منه ويُتباعد طبعًا عنه هو التكلف، فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن وُسـم به مُقِت، ومن اعتـاده سُـخِّف. والتكلف وإن كان هكذا في كل مـا دخله وتخلله، فإنه في البيان أبين عوارًا، وأظهر عارًا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة»[1].

وإذا كان ناقدنـا يصف التكلـف بكل هذه النعـوت القادحة، فلأنه يرى فيه، سـواء مع اللفظ أو مع المعنى، شـكلًا من أشـكال العبودية أو التسيب خـارج دائرتي الطبيعي والعقلي؛ وهكذا يعلن فـي ما يمكن اعتباره بيانَ أو دسـتور الكتابة عنـده: إن الكاتب «متى فاتـه اللفظ الحر لـم يظفر بالمعنى الحـر، لأنه متى نظم معنى حرًّا ولفظا عبـدًا، أو معنى عبدًا ولفظًا حرًّا، فقد جمـع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر»[2]. حرية اللفظ والمعني معًـا إن هي إذن إلا تحررهما من طقوس التبـرج والبهرجة، ونزوعهما إلى امتلاك سـر السـهل الممتنع في ترجمة التجربة الوجودية إلى تجربة الكتابة الخصبةِ المسـؤولة، فيسجل: «والسـر كله أن تكون ملاطفًا لطبعك الجيد، ومسترسـلًا فـي يـد العقل البـارع، ومعتمدًا علـى رقيق الألفاظ، وشـريف الأغراض مع جزولة في معرض سـهولة، ورقة في حلاوة بيان، مع مجانبة المجتلب، وكراهة المستكره»[3].

(1) رسائل، ص 340.

(2) رسائل، ص 340.

(3) رسائل، ص 133-132.



لكن على هامش شغف التوحيدي باللغة وإمكاناتها التعبيرية الفائقة ومقدّراتها البيانية والبلاغية (من ازدواج وتقابل وجناس واستعارة وكناية ومجاز وأشباه ونظائر...)، يحسن إيراد إحدى ملحوظاته النيرة مبرّزةً للكشف عن شعور كاتبنا بقصور اللغة في الوصف المادي أو التشخيصي مع حالات الهزل والجد (أي الكوميديا والدراما)، من حيث إنها لا تجيد حقًّا ولا تفيد في أداء القصد التصويري ولعب الدور التمثيلي؛ فكأننا بأبي حيان كان يحلم بتحويل قلمه إلى آلة تستطيع ذلك، آلة تُصوّر الحركات وتمشهدها (وهذا ما تعنيه باليونانية كينيما - سينيما - وبالإنجليزية موڤي) أي الكاميرا أداةَ الفن السابع الأولى التي اخترعها الأخوان «لوميار» قرابة عشرة قرون بعد وفاة التوحيدي؛ فهو ذا مضمون ملحوظته المدهشة تحشيةً على لوحاته الساخرة المضحكة: «والوصف لا يأتي على كنه هذه الحال، لأن حقائقها لا تدرك إلا باللحظ، ولا يؤتى عليها باللفظ»[1]. وفي مقام آخر: «وملح هذه الحكاية ينبتر وطربها ينقص في الرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ، وملاحة الشكل في التحرك والتثني والترنح والتهادي، ومدِّ اليد، وليِّ العنق، وهزِّ الرأس والأكتاف، واستعمال الأعضاء والمفاصل»[2].

فلنتخيل ما قد يصير إليه وصف التوحيدي المشحون بالهزل والهزء للصاحب بن عباد مستشيطًا غضبًا، مُتَنَمِّرًا، لو أُعملت فيه تقنيات التصوير السمعيِّ-البصري الحديث، ولقد سبق أن أوردنا ذاك الوصف أعلاه، ونضيف إليه ما أتى به مصورنا البارع في شأن الوزير نفسه: «فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى، ويتبسم ويطير فرحًا ويتقَسَّم، ويتشَاكى

(1) أخلاق الوزيرين، ص 141.

(2) معجم الأدباء، ط. القاهرة، 1936، 6/ 213-214.



ويتحايـل، ويلـوي شـدقه، ويبلـع ريقـه، ويتهالـك ويتمالـك، ويتقابـل ويتمايـل، ويحاكـي المومسـات»[1]. وكذلـك الحـال، على سـبيل المثال لا الحصـر مـا قالـه عن صاحـب ديوان عضـد الدولـة: «وأما ابـن مكيخا، فرجـل نصرانـي، أرعـن، خسـيس، مـا جـاء يومًـا بخيـر قـط، لا فـي رأي ولا فـي توسـط. وأصحابنا يلقبونه بقفا، وهو منهمك بيـن اللذائذ، همه أن يتحسّـى دنّ الشراب في نَفَس أو نفسين، ثم يسقط كالجذع اليابس لا لسان ولا إنسان»[2].

2-4- الكتابة بالشذرة

«الشـذرة، كما نقرأ في لسان العرب لابن منظور، قِطَعٌ من الذهب يلقط من المعدن من غير إذابة الحجارة، ومما يصاغ من الذهب فرائد يفضل بها اللؤلـؤ والجواهر وقيل: الشـذر هـو اللؤلؤ الصغير واحدته شـذرة». ولعل في هذه الصور والتشـبيهات الحسية ما يعبر مجازًا عن كنه الكتابة الشذرية وطبيعتهـا. إنهـا قطع وفرائد تلقط أو تصاغ من معدن كريم وطاقة الإنسـان الخلاقـة، ألا وهو الفكر. ويضيف القاموس «تشـذرت الناقة إذا رأت رعيًا يسـرها فحركت برأسـها مرحًا وفرحًـا»، وكذلك حال الكتابة الشـذرية في حقـول الفكر اللانسـقي، حيث تجد مرتعها الطبيعـي وهواءها الضروري. إنها في صراع الأفكار والمذاهب لا تحسن إلا التشذر، أي النشاط والإيجاز من حيث كونها، كأسلوب ومزاج، تعمل بالتحرك السريع الخاطف، وتقوم على ذاكرة وحساسـية فريدتيـن بعُقَدِ الوجود الإنسـاني وأبعاده، وبمكامن الذات ومضمراتها. لذا نلحظ تلك الكتابة تنفر من فراغ كل حشو وإطناب،

---

(1) الإمتاع 1، ص 44-45.

(2) الإمتاع 1/ ص 59.



لتُحكم التركيز والاقتصاد في ما يتسنى لها وصفه واستثماره على صعيد الكينونة والأغراض[1].

إن كل صفات الكتابة الشذرية المذكورة تنطلي بالأساس على كتابة التوحيدي، الذي لم يكتب من مساحة جرحه وبوزن غصصه إلا شذرات أتت غالبًا في شكل مقابسات وأسئلة ورسائل ومناجاة وابتهالات وأدعية، أو في شكل ثمرات حوارية وطرائف حكمية وسرود حكائية، فأَثّثت ليالي الإمتاع والمؤانسة الأربعين والبصائر والذخائر، وغيرهما. وفي خضم المسائل الوعرة وقضايا الوجود الشائكة، كان فكر كاتبنا المبدع مطالبًا بتحمل أعباء المسؤولية الثقافية، التي ألزمته بانخراطات حيوية واجتهادات متواصلة على جبهات عديدة. وبالتالي، لا شيء كان يبرر الكتابة عنده إلا قيامها للتعبير عن عوز وخصاص، أو للميل إلى تعويض الثغرات والثقوب في نفسيته وحياته. وهنا بالذات تيسّر للحديث الشذري أن يكون عنده - ربما أكثر من أيٍّ أحد سواه - ذا تأثير بليغ وفعالية ناعمة، من حيث قدرته على إيقاظ الوعي وإذابة صقيع الغفلة والضجر.

على صعيد نظري عام، فرضيتنا أن إيمان التوحيدي بالفرد وبفكرة النجاة هو الذي حدا به، في حقل الكتابة، إلى إدراك إمكانات الشذرة التعبيرية ونجاعتها التبليغية، وذلك ربما لأن الشذرة والفرد كلاهما ذرة أو مقطع. وإن كان أبو حيان قد تألق في تلك الكتابة، فلأنه عرف كيف يدبر انضواءه الإيجابي الخلاق في محرك نمط الإبداع الثقافي العربي، وهو

(1) انظر مؤلَّفينا كتاب الجرح والحكمة، دار الطليعة، بيروت 1988، والتشكلات الإيديولوجية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1990. انظر أيضًا، على سبيل الاطلاع، المطلق الأدبي L'absolu littéraire (جمع وتقديم ف. لاكو-لابرث وج. ل. نانسي، ط. لوساي، باريس 1978، ص 57-178).



الـذي ذكرناه في مفتتح هذا البحـث. ونعلم أن صور هذا النمط وتمظهراته قد اعتمدها بعض المستشرقين كأوليري ورينان وماكدونالد وچيب للقول على سبيل التنقيص بذرية الذهنية العربية وفقدانها لمعنى القانون والنسق. إن هـذا الزعم يسـحبه بعضهم على اللغات السـامية إجمـالًا، إذ يطبعونها بصفـة الالتصاقيـة أي اللاتركيبيـة، وهو على أي حال زعـم مردود لأنه من جهة يحشر اللغات في طبائع جوهرية قارة، كما أنه، من جهة أخرى، يتغافل عـن وجود الكتابة الشـذرية عند فلاسـفة اليونان ما قبل سـقراط (بارمنيد، هيركليـت، طاليـس)، وعنـد الرومـان (الامبراطـور مارك أوريـل) علاوة علـى الأوروبيـن المحدثين، منهم على سـبيل الأمثلة: باسـكال، فاليري، شـوبنهور، نيتشه، شييرون، وغيرهم ممن قامت طلعاتهم الفكرية بعيدًا عن بناة الأنسـقة الفلسـفية المغلقة، هؤلاء الذين قال عنهم فريدريك نيتشـه إنه يسـحب منهم ثقته ويجتنب طريقهم، ومن أوغلهم في الشمولية الممنهجة الفيلسوف هيجل الذي كان فكر الدانماركي سورين كيرگـچور (مـ 1855) صرخـة وجودية ضد نزوعه التجريدي وسُـكره النظـري المفرطين، وكان تعبيرًا عن رفض دينامي مبدع لأن يكون مجرد لحظة جدلية في نظامه، هي لحظة «الوعي الشـقي» أو الفرد المعْبَر والظل الزائل الذي تسـتخف مثالية هيجـل بوجوده الخصوصي المعيش، وتُقدمه قربانًا على مذبح الكلية التي هي وحدها الحقيقة والمطلق، هذا مع أن الواقع ينطق بكون مفهوم الكلب لا ينبح (كما قال سـبينورا من قبل)، وأن ادعاء ليون برانشفيك المثالي: إن المـوت لا يهمني فهو لا شـيء، قد عارضه رد كارل ياسـبيرس الوجودي: ومـاذا تقول في مـوت أعز مخلوق لديك؟ والتوحيـدي الذي خبر الوجود بـكل أبعاده الحدية القصوى، كما سـبق إظهاره، قـد وجد للتعبير عن ذلك ضالتـه المنشـودة المطاوعة فـي الكتابة الشـذرية أو المقطعية اللانسـقية، وكانـت عنـده موهبـة ونعمـة، إذ يجـوز عدّه مـن أكبـر مسـتثمري طاقاتها



التوليدية وإمكاناتها الإيقاظية ومذخراتها الدلالية، إلى جانب أعلام كالبسطامي والحلاج والرومي والنفري والهَرَوي والسكندري وابن عربي في ترجمان الأشواق وفصوص الحكم، وآخرين.

2-5- دلالة الكتابة

إذا كانت الدلالة في تنظير السيميولوجيا هي تمظهر الخطاب طيَّ العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، فإن التوحيدي كان شديد الإدراك لها بصفتها مكمنَ التقاءٍ وانصهار بين صنفين من التضمين، بلاغي وفكري، كما يدل عليه أكثر من مقطع، فهو الناصح: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهوَ المعنى دون اللفظ»؛ وهو القائل أيضًا: «وكانت الكلمة الحسناء أشرفَ عنده [الإنسان] من الجارية العذراء، والمعنى المقوّم أحبَّ إليه من المال المكوّم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين، ويتحلى بزينة المحلين»[1].

إن دلالة الكتابة التوحيدية، رغم ما يعتورها أحيانًا من تنوع بالغ وبعض الفوضى في الموضوعات (كما في كتاب البصائر والذخائر على وجه خاص) لتمتاز في الغالب الأعم بحسن الطرح والمعالجة، المرفقين باهتمام موسوعيٍّ تجميعي - لعله الرد المعرفي على واقع التفكك السياسي القائم - كما بتسييد المتعة (أو ما يسميه رولان بارث «لذة النص») كعلامة حياةٍ وتواصلٍ بين المبدع وثقافته المحصَّلة ونصوصه الموضوعة، وأيضًا بين المبدع ومتلقي نتاج إبداعه. والمتعة عند التوحيدي لا تُخطب ولا تُقتنص لمجرد التلهي وتزجية الوقت، بل لأنها عربون البعد الجمالي كبعد هو الأجدر والأبقى، ولأنها

(1) الإمتاع 1، ص 10.



كذلك ترياق لما كان يخيم على القرن الرابع كشبح مخيف، وإنه «الهم [الذي] يهدم البدن، وينغِّص العيش ويقرِّب الأجل»[1]، أي السأم والملل الماثلان عند كاتبنا، كما عند أستاذه الجاحظ من قبله، في عويص المسائل ومستغلقها، وأيضًا في طريقة العلماء التي كانت مصنفاتهم ثقيلة لفرط «ما فيها من الجد وإظهار العلم»؛ بل إن حرصه المعلن على تجنيب القارئ رتابة الضجر حدا به إلى إسقاط الأسانيد في رواية الأحاديث النبوية، (كما فعل من قبله الجاحظ وابن قتيبة)، فلا حدّثنا (أو حتى ثنا) ولا عنعنة[2]؛ كما أنه في مجمل تآليفه توخى الطريقة نفسها، متقلِّبًا جائلًا صحبة قارئه بين فن وآخر، وفي كل مادة وخلالها هو في شأن. وعلة ذلك كله نظريًّا أن التوحيدي يربط الحديث والمحادثة والقول والمثاقفة بالحاجة الوجودية إلى الهزل والنشوة وانشراح الصدر. إن في المحادثة، كما يكتب «تلقيحًا للعقول وترويحًا للقلب، وتسريحًا للهَمّ، وتنقيحًا للأدب»[3]؛ وأمله في هذا أن يُكتب البقاء لتحف «المثاقفة» (والكلمة له) أي المطارحة والمناظرة والمجادلة في العلوم والآداب.

المتعة دليل للكتابة ودلالتها، لا يمكن أثناء حصولها إلا أن تؤزم كل دوغمائية وتعطّل أسباب تشنجاتها؛ ذلك لأن الناس «زمانيون، مكانيون، خياليون، وهميون، ظنيون»، كما تدل على ذلك أحوالهم ومقالاتهم؛ وهم أيضًا «لم يصيبوا الحق في كل وجوهه ولا أخطاءه في كل وجوهه»[4].

(1) الإمتاع 2، ص 152.

(2) البصائر والذخائر، ج4، ص 17. تحقيق د. وداد القاضي، دار صادر، بيروت، د. ت، جـ4 ، ص 17.

(3) الإمتاع 1، ص 26.

(4) الرسائل، ص 291 والمقابسات، ص 259-260.



إن ممارسة الكتابة إذن كانت لها وظائف عدة عند التوحيدي، منها تقوية عوده في الصبر والصمود أمام عصر عصيٍّ عصيب، ومنها مقاومة خصومه الألداء ومساءاتهم ومكائدهم، ومنها طلب الشفاء لنفسه المثقلة بشتى الوساوس والكروب، أي باقتناء الملذات العارضة والمسرات المتاحة. وإنا لنعجب لسعيه إلى مغالبة أكداره وتشاؤمه حتى عندما يكد في تأليف موسوعته الذخائر والبصائر، مستعملًا ما يمكن تسميته المنهج الاستقصائي التجريبي، إذ يقر أن ذلك حصل له «مع الشهوة التامة، والحرص المتضاعف، والدأب الشديد، ولقاء الناس، وفلي البلاد»[1]؛ وفي مقام آخر، يوصي الكاتب بوجوب التقصي و«فلي» المعنى. وفي المحصلة، يجوز القول إن تشاؤمه لم يكن مركوزًا في طبعه (أو تراثِه الجيني) وإنما تطبّع به عبر التجربة والمعاناة، فلم يبعثه على التخاذل والوهْن بل على النشاط الفكري الدؤوب والفعل والخلق. وبهذا يصح عليه قلبًا وقالبًا تمييز أنطونيو غرامشي بين تشاؤم الذكاء وتفاؤل الإرادة.

كلمة ختامية

لا غاية ولا فائدة لهذه الدراسة إلا في الإشارة إلى جدة التوحيدي وحداثته. فأعمال هذا المفكر - الأديب تعطينا الدليل الملموس على خطأ تصور الحداثة ضمن زمنية «دياكرونية»، أي عمودية خطية تجعل معين الإبداع والجودة حكرًا على اللاحق دون السابق، والخلفِ دون السلف. فكما وقف ماركس بماديته التاريخية معجبًا أمام قدرة فن النحت اليوناني على إدامة الانفعال الجمالي واسترساله في نفوس المشاهدين من كل العصور المتعاقبة، فكذلك شأن وقوفنا على نصوص كثيرة للتوحيدي وغيره من كبار المبدعين العرب الذين ما زالت تربطنا بهم

(1) البصائر والذخائر 1، ص 3.



علاقات تواجد وتواصل تخترق الحقب، وتحيا في زمنية «سنكرونية» أي تركيبيةٍ استدماجية. إن الحداثة معهم عنوان تاريخ التجليات والإشراقات الإبداعية العابرة لكل الفضاءات والأزمنة.

توفي أبو حيان التوحيدي حوالي 414هـ، بعد دخوله في مرحلة صمت واستتار دامت أربعة عشر عامًا، مرحلة تعددت فيها الروايات وتضاربت، وإن كانت رواية ياقوت الحموي لا يلزم بالضرورة إزاحتها أو استهجانها، إذ تخبر أنه صار وقتذاك «عمدة لبني ساسان»، وهم فرقة من المتسكعين المتسولين. وأيًّا كانت نهايته، فإننا اليوم أمام ثمرات عمره ووجوده وقد استحالت إلى نصوص متألقة، تنبض حياةً وحداثة، ما إن نشير إلى مقاطعها الأكثر قوة وجذبًا حتى نأخذ في الإشارة إلى أكثرها. وقد نقول عن صاحبها ما قاله إيمل شيرون عن بوذا وشوبنهاور بأننا لا نقرأهما اليوم من دون أن «نمضغ الوردي»، أي أن ننفعل جماليًّا بأثره ونتفاعل معه وجدانيًّا ووجوديًّا. إن أبا حيان، وقد عاش القرن الرابع كله تقريبًا، بمحنه ومآسيه، وبمفارقاته العجيبة: قرن متصدع سياسيًّا وأخلاقيًّا ومتألق فكريًّا وأدبيًّا[1]، لا نحسبه مات إلا سعيدًا بهجر عالم أرهقه وأشقاه، وبالرحيلِ عنه إلى عفو ربّه قريرَ العين، مخلَّصًا، حتى أنه على فراش احتضاره بات يواجه حزن زائريه على فراقه منبهًا إياهم: «كأني أُقْدِمُ على جندي أو شرطي، إنما أقدم على ربٍّ غفور»[2].

---

(1) انظر آدم ميتز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة أبو ريده. ذكر التوحيدي ست مرات فقط في الجزئين.

(2) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، حيدرآباد، 1331 هـ، 6 / 373.



الفصل الثالث

ابن رشد وشوق المعرفة

أن نحكـم ليس معناه أن نخلق المقولة بـل أن نفرضها. يلزم أن يصحب الأنا المفكر تصوراتي.

إمانوئيل كانط، نقد العقل الخالص

أما نحن فنقول إنه ليس كل شـيء يعلم بالبرهان، بل ها هنا أشـياء تعلم بغير وسط ولا برهان، ووجود ذلك بيِّن بنفسه.

ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان


مكتبة
التنوير

عن سيرة فلاسفة عرب وروائيتها
- ابن رشد أنموذجا -

تقديم

إن حقـل الرواية ومكامن الروائية فيه هو التاريخ ماضيًا كان أم حاضرًا، وذلـك بما يعج به مـن أهواء مصطدمة واسـتيهامات ورغبـات ومن أفعال وحالات متضادة أومنتكسـة. وما يحقق شـرط إمـكان الرواية كجنس كلي وسرودها هو اتصاف التاريخ انبنائيًا بالدراما كعقدة شائكةٍ متحركةٍ متناسلة وكبعدٍ رئيس ملازم للوضع الانساني. وعلى هذه المكونات وغيرها تتشكل الروائية وتنمو لتكون صنو ثقافة المعرفة الجامعة المدركة والتخييل المبتكرِ المبدع. وعيًا منها بجودة تلك المكونات وجدواها، أكدت فيرجينا وولف فـي إحدى محاضراتها قائلة: «يلزم أن تلعب الثقافـة دورًا بالغ الأهمية في أعمال الكاتب».

انطلاقًا من مفهوم الروائية، كما أشرنا إليه، يمكن ولوج عالم عينة منتقاة من الفلاسـفة العرب المسـلمين من حيث سيرُهم الذاتية وكذلك الفكرية، متسـائلين عـن تبـدي لحظات وعناصـر منها في مـرآة روائيةٍ قيّمـة ممتعة، وعـن جـواز ارتقاء هذا الفيلسـوف أو ذاك إلـى مصفِّ الشـخصية الروائية الدرامية الثرية. فهذا الكندي وتيمة البخل التي التقطتها عنده عين الجاحظ الثاقبة السـاخرة، وبوأته في سجل أولمبياد «البخلاء» العرب، الذين كانت

لطبيعة البخل عندهم امتدادات وآثار في حياتهم العاطفية والذهنية... وهذا الفارابي الذي يمكن اعتباره منشئًا وممارسًا لمقولة ثقافة العزلة الخلاقة... وهذا ابن سينا وعلاقته بالخمر الميسّر للفهم، الذي يستحق بامتياز أن نسجل ملاحظات قصار عن سمات من شخصيته الروائية الشيقة المثيرة[1]:

في باب الاعترافات الدالة الحميمية يكتب الشيخ الرئيس واصفًا علاقته بالفلسفة الأرسطية وعالمها ومجاهدته في تحصيلها: «وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فُتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر. وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة»[2]. كما أن فيلسوفنا يذكر لنا أنه قرأ ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم شيئا، إلى أن اشترى بالمصادفة من دلال شرح الفارابي ففتح الله عليه، القصة[3].

يرى الغزالي أن ذلك الشراب ليس شيئًا آخر غير الخمر، محتجًا بجواب ابن سينا على من اعترض عليه بتحريمها: «إنما نهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء. وأنا بحكمتي محترز عن ذلك، وإني أقصد

(1) انظر رواية جلبير سينووي: G. Sinoé ابن سينا أو طريق إصفهان، باريس 1989.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 87 (كما ورد في رواية الجوزجاني).

(3) شاعت تلك القصة حتى وصلت مُحَوَّرَة إلى عِلمْ الفيلسوف الألماني هيجل إذ أنه نسبها إلى الفارابي، انظر دروس في تاريخ الفلسفة، الترجمة الفرنسية، ط. فران، باريس، 1978، ج 5، ص 1033.



به تشحيذ خاطري». وهناك ما يدعم هذا الرأي، ليس فقط لكون المعني به أصيب بمرض في القولنج لإفراطه في الشراب والجماع، وإنما أيضًا لما ورد حرفيًا في شهادة يحيى أحمد الكاشي عن حلقات الرئيس التدريسية وطقوسها: «فكان، كما يسجل، يجتمع كل ليلة في دار الأمير طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان يقرأ غيري من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهُيىء مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير. فقضينا على ذلك زمنا»[1].

والمهم عندنا نحن هو أن نسجل، متغاضين عن كل تأثيم ديني، دور الشراب المسكر وإيجابيته الدفعية التشحيذية في ولوج مجال ذهني مغاير وفتح منغلقه وتيسير متعسره؛ ولم يكن هذا خيار ابن رشد ولا مسلكه، سيما وأن قرحته المعدية التي عانى منها طوال حياته كانت تمنع عنه ذلك، علاوة على التحريم الديني وإيمانه به، هذا مع أنه يجيزه للمريض المحتاج علاجه للتخدير، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: 119)[2].

❋

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، طبعة اليونسكو، بيروت، 1959، ص 48.

(2) انظر في تلخيصات ابن رشد لجالينوس: رسالة في الترياق، ص 265.

عن سيرة ابن رشد

خلافًا لابن سينا والغزالي وابن حزم وابن منقذ وابن خلدون وغيرهم، لم يخلف أبو الوليد ابن رشد سيرة ذاتية أو فكرية من شأنها أن تمدنا بمفتاح آخر لتعميق فهمنا لفيلسوف قرطبة ومراكش. وبالرغم من وجود نتف عن سيرته في مصادر معروفة لمؤرخين وتراجمة[1]، إلا أنها إجمالًا لا تسعفنا حقًّا في نيل ذلك المفتاح واستعماله. ولعل أهم العوائق والثغرات تثوي في بعض مواقف ابن رشد ووجوه سيرته، وكلها تسهم بنحو أو آخر في الحؤول دون استثمار حياته روائيًا على شكل دينامي ثري؛ ومن تلك الوجوه والمواقف:

- اتصاف أبي الوليد بقلة الحركة، إذ أنه لم يتعد مثلثه المتقارب الأضلاع: قرطبة - إشبيلية - مراكش؛ فلا حج قضاه ولا سياحة ولا سفارة ولا حضور في معارك حربية، أقربها إليه معركة سنتريم مع جيش ألفونسو الثامن، التي قُتل فيها الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف سنة 580هـ / 1183م، وأيضًا معركة الأرك التي انتصر فيها ابنه أبو يوسف يعقوب (المنصور) على القشتاليين في 591/ 1195...

(1) انظر إضافة إلى ما سيأتي ذكره: ابن الأبار، التكملة... ط. مجريط، 1886؛ ابن فرحون، الديباج المذهب...؛ ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1964-1965؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبية، مصر 1300هـ. ابن بشكوال، الصلة...، ط. القاهرة 1955... انظر أيضًا أرنست رينان، ملحق ابن رشد والرشدية (يأتي ذكره)؛ محمد عابد الجابري (انظر الهامش 18)؛ محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، الرباط، 1999.



- حسب علمنا، كان ابن رشد متزوجًا بامرأة واحدة وربما أكثر، وله ابنان، أبو القاسم وأبو محمد (أو عبد الله)، كانا يشتغلان بالطب والعلوم الحكمية؛ لكننا بالكاد لا نعرف شيئًا عن حياته العاطفية في عِشرة الأهل والنساء، ولو أننا في المقابل نعلم موقفه الإيجابي - المتقدم على عصره - من النساء وما جبلت عليه بعضهن «من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة»؛ أما بقاؤهن دون مواهبهن وقدراتهن في الأندلس - وباقي البلاد الاسلامية - فلأنهن «أُتُّخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلًا لأفعالهن [الأخرى]» [1].

- نفور أبي الوليد من بعض الآلات الموسيقية، تتقدمها آلة الدف، وكذلك من الغلو التخييلي المعتمل في الأسطورة تخصيصًا، كما يمثل عليها في مؤلفه تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون بأنموذج إير Er حول المعاد ومصير النفوس في العالم الآخر، والواردة في الفصل العاشر، الذي أسقطه الملخص من عمله، علاوة على فصول أخرى بدعوى ما يسميه تجريد الأقاويل العلمية الضرورية. لكنه في المقابل لم يتغاضَ أو يتورع عن إيراد نص في المضاجعة الجماعية (أورغيا) التي يبيحها أفلاطون في تصوره للمدينة الفاضلة، إذ يلخص أبو الوليد كلام الفيلسوف الاغريقي مسجلًا (حسب الترجمة المشار إليها لاحقا): «وإنما يجامع الرجل نسوة في هذه الاحتفالات في مقدار من الزمان، يعرف أن تلك المرأة

---

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 125.

[قد] تحبل فيه على الأغلب من ذلك الرجل. هذا ما ارتآه أفلاطون في شيوع الولدان».

- نزوع صاحبنا إلى التحفظ من أغراض في الشعر العربي، إذ غالبًا ما يصدر فيه أحكامًا قيمية أخلاقية ويؤيد ما ذهب إليه الفارابي: «وأكثر أشعار العرب إنما هي، كما يقول أبو نصر في النهم والكريه»، كما سنفصل القول فيه أسفله.

- وقوف ابن رشد ضد التصوف، من دون تمييز، بسبب دعوى المتصوفة الاقتدار على تحقيق الاتصال بالعقل الفعال بلا حاجة إلى درس وعلم، وهذا عنده خرافة ووهم...

لكن، بالرغم من تلك العوائق والثغرات، هناك لحظات ومحطات في منحنى حياة أبي الوليد قد تعوض عنها أو تهونها، بشرط إعمال منتج ذكي للافتراض التخييلي كلما دعت إليه الضرورة والحاجة. ولعل مشروعية هذا الإعمال تقوم في ظاهرة ضياع كثير من كتابات ابن رشد، بعضها وهو قليل استرجعناه في غير لغته الاصلية، أي بواسطة ترجمات عبرية أو لاتينية، وبعضها ما زال في حكم الفقدان، ولا سبيل إلى تلمسه وتمثله إلا بالتكهن والافتراض والتخييل...

زمنية مفكرنا قروسطية بامتياز، دينية وذهنيةً وحساسية، يراودها النزوع العقلي وتخالطها مناهج الحكمة، كما يتبدى ذلك من مسائل كتابه تهافت التهافت، ردًّا على تهافت الفلاسفة للغزالي، أو بصفة أجلى من انضواء الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف في تبيئة الفلسفة وتشجيعه على الخوض في شؤونها وطرائقها.

المكان، كما ألمحنا، يتراوح بين قرطبة ومراكش وإشبيلية (وليسيانة)؛ أما الشخصيات الحية المتحركة، فمن أبرزها: الصديقان ابن طفيل



وأبو مروان بن زهر وابن إبراهيم الأصولي، والزميل أبو بكر بن زهر (الأب) والتلميذ أبو بكر بُندور، وإلى حد ما ابن عربي (في لقائه الخاطف العجيب مع فيلسوفنا)، وغيرهم؛ وأيضًا على واجهة أخرى: عبد المؤمن الموحدي وبالأخص ابنه أبو يعقوب يوسف الذي حرّك أبا الوليد إلى تفسير أرسطو في اجتماعه الشهير معه[1]، وكذلك ابن هذا الأخير، أبو يوسف يعقوب؛ هذا علاوة إلى أموات أفذاذ حاضرين بأعمالهم العابرة للأحقاب والثقافات: أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي... وأما النساء فلا نساء إلا ما قاله ابن رشد، كما أسلفنا، في حقهن اعترافًا وتكريمًا (انظر الملحق رقم1). ويحسن العمل على تعويض هذه الندرة روائيًّا بما يجب من ذوق وترجيح سليمين.

بالطبع، لا مناص من أن تكون الرواية عن ابن رشد فلسفية، كما يقتضي المقام، ولكن بما ينسجم مع خصوصيات البناء السردي وتقنياته، منها مثلًا:

- تحويل بعض المسائل والعقد الفلسفية، وحتى العويصة المتصعبة منها، إلى كيانات أو كائنات حية متحركة متسلسلة (كقِدم أو حدوث العالم ونظرية العقول وفكرة وحدة العقل، إلخ). ومثيل هذا فعله مبدع الواقعية السحرية لويس خورخي بورخيس في قصته القصيرة «مبحث ابن رشد» (La busca de Averroës) في مجموعته ألف، حيث يركز على إرجاع مفسرنا الكبير مفهومي تراجيديا وكوميديا عند أرسطو في فن الشعر إلى مفهومي المديح والهجاء عند العرب[2]، كما يأتي ذكره، ويساير القصاص الكبير هذه الأقلمة

(1) إن ذلك الاجتماع تم بواسطة ابن طفيل، طبيب الخليفة وصديق أبي الوليد، كما في رواية مشهورة.

(2) فن الشعر، المرجع المذكور، ص 217 و250.



الرشدية بالمثل الملموس وإرادة التقريب في وسط لم يعرف فن المسرح والتمثيل، كما عرفه الإغريق.

- الوقوف على شهية ابن رشد المعرفية (أو orexi tis epistémè بالتعبير اليوناني)، وبالتخصيص محبته للفلسفة مشخصة في معاشرته المديدة الوفية حتى آخر العمر للذي «كَمُل عنده الحق»، وتصدق عليه الآية 54 من سورة المائدة﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾، حسب أبي الوليد، وهو «واسع الجبهة، أحلج الرأس»، أرسطو الذي يُروى أن الخليفة المأمون رآه وحاوره في المنام (كما في أخبار الحكماء للقفطي والفهرست لابن النديم). إن هذا الفيلسوف اليوناني الفذ، الذي ظل تلميذ أفلاطون في الأكاديمية مدة عقدين من الزمان، ثم استقل عنه بفتح مدرسته (ليكيون = ليسي) لهو الأجدر والأولى بأن يشخصه تمثال المفكر الناحت الفرنسي أوغست رودان، فيما ابن رشد يظهر تمثاله بقرطبة ورسومه اللاتينية كرجل قراءة بامتياز؛ ولا بد للروائي أن يبرز عند أبي الوليد محبة العمل التحصيلي والبحثي وأخذه كتاب العالم عبر النص الأرسطي بقوة الشوق والعزم والتفاني، إذ لم يشغله عن هذا الكتاب إلا يوم زواجه ويوم وفاة أبيه، كما يروي ابن الأبار في التكملة... ولم تكن معرفة أبي الوليد بلغة واحدة، لغته العربية، لتثنيه عن الخوض فيما لم يصله إلا عبر الترجمة، فرأيناه في تلخيصاته وتفاسيره يستقبل مفاهيم أرسطية بعباراتها اليونانية، ومنها: الهيولي (المادة القابلة لحمل الصور)/ الاسطقسات (العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار)/ كاطيغوريا (المقولة)/ ريطوريكا (الخطابة، البلاغة)/ فيلوصوفيا (فلسفة)/ موسيقوس (موسيقى)/ أوقيانوس (بحر



المحيط)/ نوموس (ناموس، قانون)/ سوفسطيكي (سفسطائي)/ سلجسموس (قياس منطقي)/ أطرون (الشهواني، النزق)، ألفبطوس (أبجدية)/ أكاديميا، إلخ. ولا ريب أنه في تلخيص كتاب السياسة الضائع أصله، قد استعار من اليونانية إلى العربية مفاهيم مثل: ديمقراتيا (حكم الشعب)/ مونارخية (حكم ملكي)/ إيبروقراطيا (حكم المسنين) بلوتوقراتيا (حكم الأغنياء)/ أوتوقراتيا (حكم الاستبداد أو «وحدانية التسلط»)، بوليس (المدينة)... إلخ.

روائيًا، لعل من أبرز الصور الرائعة المؤثرة عند صاحبنا هي تلك الواردة في تلخيص المجسطي الضائع أصله العربي (المنقول إلى العبرية) ويرجع إذن إلى مرحلة الجوامع الأولى (épitomé) وربما مرحلة التلخيصات، ومفاد الصورة في افتراض أبي الوليد أن حريقًا شبَّ في بيته، فحدا به إلى الكد في إنقاذ الضروري والنافع، أي بالجمع المستطاع والتلخيص المخلِّص[1]، حتى إن البرهانية باتت عنده كغربال للتصفية والانتقاء. ولا ريب أن في تلك الصورة ما يوحي بأن ابن رشد كان يحس أنه يعاني ويعيش اضطراب الوقت واهتزازه ونهاية مرحلة وعهد.

خصيصة أخرى في سيرة ابن رشد العلمية، وهي روائيًا مادة خام قابلة للتفعيل: إنها حسه السجالي بل الصدامي (البوليميكي) الفائق، الذي جعله في معارضة حادة لأغلب الفرق والأسر المذهبية، أهمها الفقهاء، «ومعظمهم، حسب حكمه، هكذا نجدهم، أي أهل رياء»، لا يقدرون إلا على المكوث بين الفروع دون الأصول وإعمال «القياس الظني وحده»[2]؛ ثم المتكلمون الذين - حسب تعبيره - «في قلوبهم زيغ وفي

(1) انظر في S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe، ص 433.

(2) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ألبير نادر، بيروت 1981، ص30 وما يليها.



قلوبهم مرض»[1]، ويعارضهم بمنطق «البرهانية» الأرسطية (أي يسفسطهم به)، وقد يبدو أحيانًا مستثنيًا المعتزلة، الذين يعترف في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة أن مصنفاتهم لم تصل إليه، ونظريتهم في المبدأ الأول قريبة من نظرية الفلاسفة؛ أما جام غضبه فيصبه على الأشاعرة، أصحاب المذهب الذري والقول بنفي السببية، وهم الذين يمثلهم الغزالي وأصدر ضدهم ابن رشد الجدّ فتوى، فحواها ذمّ وتعريض... وحتى الفلاسفة كالفارابي وابن سينا فإن أبا الوليد عمومًا يتهمهم بالتخرص وتحريف كلام المعلم الأول... إلخ؛ بل وحتى الأطباء («أطباء وقتنا»، كما يقول) فإنه يذهب من باب الرصد إلى انتقاد اكتفائهم بالطريقة «الكناشية» التفصيلية الاجتزائية دون النظرية والكليات[2]...

في مجمل تلك الميادين، لعل العينة التالية تعطينا فكرة عن ترسانة الكلمات السجالية الحادة في القاموس الرشدي: كتاب التهافت (للغزالي) أو كتاب التفاهة/ التغليط/ المعاندة/ التخليط/ التلبيس/ الشناعات/ العجز/ الإلغاز عن الحق/ سفسطائية/ التخرص/ التخريف/ القصور عن مرتبة البرهان/ هذيانات/ سخافات/ ضلال/ تضليل... إلخ.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى ما اصطُلح على تسميته «نكبة ابن رشد»: هذه النكبة، ولو أنها أقل درامية مما قيل، نظرًا لظرفيتها وقصر مدتها، نُفي «المنكوب» جرّاءها إلى قرية أليسانة اليهودية ببادية جنوب-غرب قرطبة، فلا بد أن تهم الروائي لحاجة في نفسه يريد قضاءها، لكن ليس على طريقة

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم (ط2)، القاهرة، 1984، ص 180 و207.

(2) انظر ابن رشد، كتاب الكليات في الطب، تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1989، ص 422 وما يليها.



يوسف شاهين في فيلمه «المصير»، حيث تكثر الأخطاء والمغالطات التاريخية البليغة وتتناسل، كما يأتي أسفله.

أعلّل النكبة بأسباب وتعلات رواها تراجمة ومؤرخون، بعضها يبلغ من الاحتمال والرجحان درجة مقبولة أو مستساغة:

- في تلخيص كتاب أرسطو الحيوان، ذكر ابن رشد الزرافة ومشاهدته لها «عند ملك البربر»، فاغتاظ أبو يوسف يعقوب (المنصور) لذلك واستوحش، ونقم على صاحب القول الذي اضطر للاعتذار له بكونه إنما قصد «ملك البرين»، لا غير...

- اتهام فيلسوف قرطبة بالشرك من طرف فقهاء ووشاة جهلة، متحججين بنص من شروحه، يقول إن فيه من باب الرواية لا غير (وراوي الكفر ليس بكافر) كوكب «الزهرة أحد الآلهة»، فنقلوا العبارة إلى الخليفة المنصور خارج مناطها وسياقها بقصد النيل من عقيدته الدينية والتشنيع عليه؛ والغريب أنه لما أُحضر أمام الخليفة بادر (ربما من فرط الانفعال والارتباك) إلى إنكار خطه في كتابتها، «فلُعن وأُخرج على أسوأ حال»، والراجح في تقديرنا أنه إذ أُخذ على حين غرة، اعترته تلك الحالة، كما حصل له مرارًا من قبل بمحضر الساسة وأولي الأمر.

- رواية نكرانه (والغالب على الظن أنها ملفقة) لوجود قوم عاد وإهلاكهم بريح عاتية خلافًا لما تذكره الآية 5 من سورة الحاقة؛ إضافة إلى ما حكي عن طرده وابنه عبد الله من مسجد قرطبة على أيدي «سفلة من العامة»... إلخ.

- أما رواية تآمر ابن رشد مع أبي يحيى ضد أخيه المنصور أيام مرض هذا الأخير، فمردودة ولا تستحق الوقوف عندها، نظرًا لانصراف

الفيلسوف عن سياسة الدسائس والانقلابات إلى ما هو أهم وأبقى: البحث الفلسفي والتأمل الفكري؛ وبالتالي فإنها من اختلاق خصومه والمتربصين به الدوائر؛ هذا بالرغم من أن ابن رشد لخص كتاب السياسة المذكور أعلاه بطلب من الأمير أبي يحيى، وأن الرجلين ربطتهما علاقات ود وصداقة.

يشكك الراحل عابد الجابري في تلك الروايات جميعها بدعوى أنه «ليس في هذا ولا في ذاك ما يبرر محاكمة شخصية في وزن ابن رشد. إن ذلك ليس من «طبائع العمران» في شيء، حسب عبارة ابن خلدون» [كذا!]. ويرى السبب لذلك في تأليفه كتاب السياسة، هذا مع انتفاء الدليل المحسوس على أن هذا الملخص وصل فعلًا إلى أيدي خصوم المؤلف وأنهم تداولوه[1].

اختصارًا، إن نكبة ابن رشد أو محنته (وقد عرف مثلها الفقيهان أبو جعفر الذهبي وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم) مهما يكن كلامنا فيها وتأويلنا لها، فلا مناص من استحضار الظروف والملابسات المحيطة بها، ومنها تخصيصًا: حرب الأندلس الدائرة رحاها بين جيش الحلف المسيحي والجيش الموحدي المغربي؛ الحروب الصليبية في المشرق التي عاصر ابن رشد حلقتين رئيسيتين منها (ولم يذكر عنهما شيئا!)، وهما من جهة انتصار صلاح الدين الأيوبي (المتوفى سنة 589هـ/ 1193م) في معركة حطين (583هـ/ 1187م)، ومن جهة أخرى الحملة الصليبية الثالثة واحتلال باربروس لكونيا باسيا الصغرى. وغاية أي تمثل للشرط التاريخي السياسي في هذا المقام إنما هي محاولة فهم - ولا نقول بالضرورة تبرير - موقف

(1) انظر كتاب الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص 63 وما يليها.



جمهرة الفقهاء، ومعهم بعض أولي الأمر وشرائح العامة، من ابن رشد وانشغالاته الفلسفية التي بدت لهؤلاء وأولئك خارجة عن دوائر التحصين المذهبي وتقوية النوابض الذاتية المقاومة والممانعة.

ختامًا، أخال أن فيلسوف قرطبة ومراكش مات وفي صدره غصة، لكون الوقت لم يمهله حتى يضع كتابًا كان يحلم به ويحمله بالقوة، فلم يخرجه إلى الفعل، وذلك لشدة انقطاعه إلى تراث الإغريق (والأرسطية أساسًا) وتفانيه في تلخيص نصوصه وتفسيرها؛ وأيضًا بسبب «الكُرب» و«اضطراب الوقت»، حسب تعبيره، وهو القائل بصريح اللفظ في مختصر علم النفس: «وإن فسح الله في العمر وأفرغ عن ضيق الوقت فسنكتب بقول أشد استقصاء». هذا الكتاب الاستقصائي الإبداعي هو الذي مهدت له كتابات ابن رشد التحصيلية والاستكشافية السالفة، ولكن لم «تمتخض زبدته» و«تسل شآبيبه على الفكر»، كما حصل لابن خلدون بعد ابن رشد في قلعة ابن سلامة مع المقدمة والعبر؛ هذا الكتاب هو الذي على الروائي المفكر اليوم أن يتصوره ويتخيله حتى يكتب عنه أو شيئًا منه، آيتُه في ذلك الإسهام في إنجاز ما تمناه ضمنيًّا الشيخ الرئيس ابن سينا في إقراره بكون المشائي المسلم «مشغولًا عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله»، كما فاتت الإشارة ويأتي تحليله.

هامش على فيلم «المصير»

عن فيلم «المصير» للراحل يوسف شاهين لدينا تحفظات ومؤاخذات كثيرة على مواضيع اللقطات والمشاهد والموسيقى، كما على السيناريو ولغته المكتوبة باللهجة المصرية، بينما كان من الأفضل والأنسب أن يتبنى صاحبه (وهو شاهين نفسه) لغة عربية وسطى يمكن فهمها من المحيط إلى الخليج، على غرار ما فعل صلاح أبو سيف في أفلامه التاريخية، أو حسبما

جـرت عليـه أفـلام مكسـيكية مدبلجـة. والأدهى مـن ذلك أن يتـم تجريد شـخصية ابن رشـد عن مُثلث انتماءاته التاريخي والمكانـي والمعرفي، إذ يفعل المخرج بالفيلسـوف ما يحلو له ويشاء من دون مراعاة كون «البطل» كان طرفًا منخرطًـا في زمنيتـه الأندلسـية المغربية، كما فـي الجو الفكري السـائد. وهـذا التجريـد المبالـغ فيـه يفتح الأبواب مشـرعة لـكل صنوف التعسـفات الإخراجيـة والتصادمـات الزمانيـة anachronismes كتحويـل الممثلـة ليلـى علوي إلـى غجريـة ترقص علـى إيقاعـات الفلامنكو الذي لـم يكـن له أي وجـود في زمن ابن رشـد، إذ يُجمع العارفـون على أن هذه الموسـيقى الغنائية الغجرية في جنـوب الأندلس تعود إلى أواخر القرن 18 وبداية الذي تلاه؛ هذا فضلًا عن الإسقاطات الذهنية والإيديولوجية المتينة الصلة بزماننا هذا.

حقًّا، إن تراجم سيرة ابن رشد قليلة، وهي إجمالًا لا تشفي غليلنا، منها إضافـة إلى ما ذكرنـاه في البحث: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة والتكملة لابن الأبار والديباج المذهب لابن فرحون... إلخ.

غيـر أن يوسـف شـاهين لـم يضطلع بواجـب النظر فـي تلـك التراجم رغـم ندرتهـا، ناهيك عـن أعمـال المحدثين في الرشـديات مـن المغاربة والمشارقة.

أما بخصوص محنة ابن رشـد، فمن الواضح أن مخرجنا قد تعمد النفخ فيها وتضخيمها، مع أن أسـبابها كمنت تاريخيًّا في ترضية بعض الأوسـاط المحافظة (ومنهم فقهاء المالكية المتشـددون على وجه الخصوص)، وأن ذلك الزمان كان موسـومًا بالتصادم ما بين الإسـلام والمسـيحية في حرب ضروس، سـاحتها الأندلس، عـلاوة على أن مدة هـذه النكبة كانت قصيرة الأمـد، خفيفة الوطـأة. أما بخصوص إحـراق كتب ابن رشـد الذي صوره



الفيلم بتركيز مبالغ فيه، فلنذكر أن الإمام الحجة أبا حامد الغزالي نفسه قد أُحرق كتابه إحياء علوم الدين أيام المرابطين، وسجل صاعد الأندلسي في طبقات الأمم حالات مماثلة، منها تلك التي حدثت أيام الخليفة المراهق هشام المؤيد بالله بإيعاز من حاجبه المستبد أبي عامر محمد (انظر نشرة الأب لويس شيخو، ص 66...).

لحظات مميزة كثيرة وأخرى قوية دالة غابت في المقابل عن التصوير الفيلمي، منها على سبيل المثال فقط دعوة الموحدي أبي يعقوب يوسف لابن رشد للحضور بين يديه، وصداقة هذا الأخير مع ابن طفيل الذي قدم للخليفة قضايا فلسفية، وكان يستصعب فهم قضايا أرسطية تحديدًا فكان هذا اللقاء العجيب مدخلًا لإقدام فيلسوف قرطبة ومراكش على تحرير تفاسيره لأرسطو، ملبيًا أمر الخليفة بذلك، كما سبق عرضه.

هناك أيضًا في حياة ابن رشد معطيات بالغة الأهمية لا أثر لها في الشريط، منها مثلًا ولايته خطة القضاء في إشبيلية وقرطبة ثم عمله كطبيب خاص في مراكش للخليفة أبي يوسف يعقوب؛ كما أن ابن رشد الفقيه والقاضي لم يخرج أبدًا عن مثلث المدن المذكورة، فكان على المخرج أن يلتفت إلى تلك المعطيات وغيرها كثير، وألا يكتفي بإشارات عجلى إلى دولة الموحدين والخليفة المنصور وحده، دون سلفه العظيم أبي يوسف يعقوب الذي عاش ابن رشد في كنفه معززًا مكرمًا وكان بينهما أمر جسيم ذكرناه.

إني كمتلقٍ ومشاهدٍ مغربي أعتبر فيلم شاهين إجحافًا في حق مغربية ابن رشد. وحتى ضمن اختزالية المخرج المفرطة، لا نجد شيئًا عن مقابلة حصلت فعليًا بين الفيلسوف وابن عربي الشاب، كما جاء في الفتوحات المكية لهذا الأخير؛ أضف إلى ذلك مشهد نقل رفاة الفيلسوف المؤثر

من مراكش إلى قرطبة، إذ تم ذلك على بغلة ذات حملين: تابوت المتوفى وتابوت كتبه، القصة.

خلاصة القول إن شاهين لم يضع في حسبانه، أثناء إنجاز فيلم «المصير»، هذا الواجب المعرفي والاستخباري، الذي لو أنه أولاه أهميته المستحقة لكان أضاف إلى تقنياته المعتبرة بعدًا مضمونيًّا معززًا ومقويًا، وهو البعد الذي وفّر للأفلام التاريخية العالمية الشهيرة شرط مصداقيتها وشيوعها.



عن كتابات ابن رشد في ضوء المقاربة النقدية

1- في التمهيد لابن رشد

1-1- خليفة يحلم بأرسطو ويأمر بالترجمة

منذ تأسيس «بيت الحكمة» في بغداد على يد الخليفة العباسي المأمون في 217هـ/ 832م ازدهرت، كما نعلم، ترجمات الفكر اليوناني إلى العربية، إما مباشرة أو عبر السريانية، وذلك في الأغلب بأقلام مسيحيين حرانيين (أشهرهم حنين بن إسحق وابنه إسحق بن حنين وابن أخته حبش بن الحسن ويحيى بن عدي وإسحق بن زرعة، وغيرهم). وقد أوصلت تلك الترجمات إلى المعرفة الإسلامية مقومات مهمة من الهيلينية، وعلى رأسها الأرسطية التي أسهم بعض نتاجها - يتصدره الأرغانون[1] - في ظهور مفكرين تميزوا في فروع معرفية باستعمال منهج عقلاني نقدي. وهذه الحركة التعريبية الواسعة لم تتح فقط احتكاك المسلمين بكتابات ممثلي العبقرية اليونانية (سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس، بطليموس)، وإنما أيضًا الاحتفاظ في اللغة العربية بنصوص يونانية ضائعة، كنصوص الأرسطوطاليسي الإسكندر الأفروديسي (من القرن الثاني الميلادي)، المسمى فيما بعد أرسطو الثاني، وكذلك بروكلوس (المتوفى في 485م)

---

(1) انظر إبراهيم مدكور، أرغانون أرسطو في العالم العربي، دار Vrin، باريس، 1969 (ط.2). ومن أهم نتائج هذا البحث؛ نفي الأصالة عن اشتغال العرب بالمنطق وحتى عن منطق المشرقيين، انظر ص 268 وما يليها.

الذي ضاع مصنفه الحجج في خلود العالم، وعُرف من خلال يوحنا فيليبون (من القرن السادس الميلادي) في ردّه عليه، لكنه وُجد بأتمه في خزانة الظاهرية بدمشق مترجمًا أحسن ترجمة على يد إسحق بن حنين. وبقاء هذا المصنف المعادي للتوحيد محفوظًا في خزانة إسلامية لعله يدل - حسبما يبدو - على درجة التسامح وإرادة المعرفة عند بعض النخب الإسلامية في الصدر العباسي الأول[1].

ليس مرادنا هنا أن نؤرخ لما بات معروفًا من أمر قصة حركة الترجمة تلك، المنطلقة أصلًا منذ عهد الخليفة جعفر المنصور والبرامكة أيام الرشيد، بل كل ما نرومه إنما هو التذكير بأن تلك الحركة كان لها الفضل الكبير في إعداد المواد الأولى لتلخيصات وبالأخص لتفسيرات المنظومة الأرسطية، قام بها أبو الوليد ابن رشد القرطبي خلال النصف الثاني للقرن السادس الهجري، ونال عليها ألقاب الاعتراف والتقدير في أوروبا العهد الوسيط المسيحي، حتى إن دانتي نفسه في الكوميديا الإلهية لم يضعه إلا في دائرة جهنم الأولى (اللمبوس) مع حكماء وأبطال العهد القديم، وسماه: «Averroès che'l gran comento feo»[2]. لكن فضل تلك الترجمات على مفسرنا الكبير لا يصح ذكره إلّا مقرونًا بفضل أمر المأمون بها ورعايته لها؛ وأكثر من ذلك، فإن هذا الخليفة قد كان الماهد لقضية ستحتل صدارة الكتابات الرشدية الخاصة، وذلك لكونه، حسبما يروي ابن النديم والقفطي، رأى في المنام أرسطوطاليس فسأله عن الحسن، فأجابه واسع الجبهة، أجلح الرأس:

---

(1) انظر عبد الرحمن بدوي، انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي، فران، باريس، 1968؛ وكذلك ديمتري گوتس D. Gutas في Greek Thought, Arabic Culture، ط. روتلدج، 1998.

(2) دانتي، الكوميديا الإلهية، الترجمة الفرنسية، ط. الإخوة Garnier، باريس، 1966، ص30.



«ما حسن في العقل! قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع! قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور! قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم! وفي رواية أخرى: قلت زدني. قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد». وختم الراوي: «فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب» القصة[1].

من فضائل الترجمات، ولو على علاتها وتقصيراتها غير الإرادية، أن بعضها يبقى متداولًا بعد ضياع أصولها المترجَمة. وهكذا بالمثال ضاع تفسير ابن رشد لكتاب في النفس لأرسطو، وبقيت ترجمته اللاتينية التي حقق نصها الأستاذ ستيولرت كروفورد ونشره المجمع الوسطوي الأمريكي، وأعاد نشره بيت الحكمة - قرطاج في 1997. كما ضاع كتاب تلخيص السياسة أي الجمهورية لأفلاطون في نصه العربي[2] وظلت ترجمته العبرية في 1322م لشامويل بن يهودا المرسيلي محفوظة، فصلحت لترجمة لاتينية ليعقوب مانتغنوس J.Mantignus الطرطوشي (من النصف

(1) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص339. والرواية نفسها ينقلها القفطي مع إسقاط السؤال الثالث وجوابه «قال ما حسن عند الجمهور» وتنويع القول الأخير لابن النديم: «فلما استيقظ المأمون من منامه حدثته نفسه وحثته همته على تطلب كتب أرسطوطاليس». انظر كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت (د.ت)، ص23.

(2) الغريب أن البحاثة عبد الرحمن بدوي يقر أن تلخيص السياسة لابن رشد هو تلخيص لمؤلف الجمهورية لأفلاطون (تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار فران، باريس 1972، ج 2، ص 856-868، وكذلك في مساهمته الممتازة ضمن أعمال ندوة Multiple Averroès (ط.Les Belles Lettres، باريس 1976، ص 62)، ثم يفاجئنا بالقول في موسوعة الفلسفة، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984): «وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية»)!»، ص37.

الأول للقرن السادس عشر)، ثم نقل هذه الترجمة اللاتينية إلى الإنجليزية إرفن إسحاق يعقوب روزنتال في 1956م ومن بعده رالف لينر، كما يأتي ذكرهما[1].

1-2- خليفة آخر يسأل عن قولهم في السماء ويأمر بالتفسير

أما الذي يروى أنه حرك ابن رشد إلى تلخيص أرسطو وتفسيره فهو، حسب بعض المؤرخين، الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف المتعرف على صاحبنا بواسطة ابن طفيل، كما في رواية مشهورة، حسبنا منها في هذا البحث سؤال الأمير إليه: «ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟» وكذلك ما ورد عن أبي الوليد بخصوص شكوى سائله من «قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، وطلبه من يرفع غموضها ويفسر مقاصدها، قال: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[2].

خليفة يحلم بأرسطو وآخر يسأل عن قولهم في السماء: روايتان سقناهما للاستئناس فقط، وللاستئناس أيضًا نتساءل: لولا إرادة الأميرين

(1) إرفن إسحاق يعقوب روزنتال Irvin Isaak Jacob Rosenthal وليس فرانز روزنتال، كما ورد مرارًا في خطأ فادح عند محمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية، حيث يتكرر الخطأ إحدى عشرة مرة ما بين ص 141 و149. وقد عرّب ترجمة إرفن روزنتال حسن عبيدي ناقلًا غلطة فادحة عن نجيب الحقيقي مفادها أن روزنتال هذا هو مترجم مقدمة ابن خلدون، بيد أنه فرانز روزنتال (انظر ص 38). ويحفل نص عبيدي وشريكته بأخطاء تواريخية ومعرفية كثيرة، يمكن لأي باحث مطلع الوقوف عليها. وإن المرء ليفجع من ورود أخطاء من ذلك الحجم عند باحثين يفترض فيهم أن يكونوا من أهل التحقيق والتدقيق...

(2) انظر عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978، ص353-354.



المعرفية، هل كان لابن رشد وللمشائين قبله أن يحتلوا مكانة ما في تاريخ الإسلام الفكري؟

3-1 «لولا السالف...»

يقول ابن رشد مفسرًا أرسطو: «وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه. فإن الصنائع العملية والعلمية ليس يقدر أحد على استنباطها في أكثر الأمر، وإنما تتم بمعاونة السالف فيها الخالف. فلولا السالف لم يكن الخالف»[1]. هذا ما هو مسطر في النص ولا اعتراض للمفسر عليه؛ أما في الممارسة فإن المفسر الكبير المتعبد لأرسطو كان قليل المعرفة والاعتراف بسلف «المعلم الأول»، تقريبًا على نقيض موقف هذا الأخير منهم، خصوصًا أفلاطون وبطليموس وجالينوس؛ كما أن استغلاظه بما تيسر له الاطلاع عليه وتفسيره في التراث الأرسطي الواسع الثري قد جعله ينظر نظرة استهجان لا تخلو من بعض القدح والازدراء إلى فقهاء الإسلام ومتكلميه وحتى فلاسفته المشائين، كما ألمعنا من قبل. والشواهد على هذه النظرة كثيرة لا يتسع المجال هنا إلا لبعضها؛ فهؤلاء المشاؤون عنده لم يفهموا مذاهب فلاسفة اليونان، وكلامهم فيها «كله تخرص على الفلاسفة، من ابن سينا وأبي نصر [الفارابي]، وغيرهم». بل يذهب إلى القول عنهم: «فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والألم، وبخاصة ما عرض لها ذلك من قِبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الإذاية من الصديق أشد من الإذاية من العدو»؛ أما المتكلمون، الذين لا يذكر منهم إجمالًا إلا المعتزلة والأشاعرة، ودونما اعتبار للاختلافات والتطورات داخل كل

---

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويگ (ط.3، بيروت، 1986، ج1، ص10. المقطع بعبارات متنوعة يستعمله ابن رشد في فصل المقال، ص1 3-33.

مذهب على حدة، فهم كما ذكرنا: «من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض»[1]؛ وأما الفقهاء، فعنده أن معظمهم، سلوكيًا «أهل رياء»، وكلهم معرفيًا لا يقدرون إلا على «القياس الظني»[2]، وأن الشريعة «قد آذاها أيضًا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها»[3]. هذا كله فضلًا عن نعوته المشهورة، كما ذكرنا أعلاه، لكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، إلخ. وكيف لا يأتي ابن رشد بمثل هذه الأحكام المجحفة القاسية، وغيرها كثير، وحاله أنه، قويَ بعقدة تفوق عظمى، لا يرتاب فيها لحظة واحدة ولا تنحسر إلا أمام سلطان السياسة والجاه[4]، ويرى نفسه متربعًا وحده، بعد أرسطو، على سدة البرهانية التي حولها في شبكة إدراكاته إلى عقيدة أو دوغما، يصنف بها الأقوال والخطابات، ويصدر منها أحكامًا قيمية قطعية مطلقة، فيحشر الفقهاء والمتكلمين ومن خالفهم هو من المشائين المسلمين في رتب دون البرهانية واليقينية و«الرسوخ في العلم»، رتب قائمة، حسب تصوره ورسمه، في أقيسة الجدل والخطابة والسفسطة والشعر ! [5].

2- عن الاتباعية الرشدية وعواقبها

لم يبلغ إعجاب مشائي مسلم بأرسطو درجة من الإطلاق والتنزيه مثلما كان الشأن عند أبي الوليد ابن رشد، الذي عبر عنه بنفسه في مقاطع كثيرة من تفسير

(1) فصل، ص 57 – 58.

(2) تهافت التهافت، نشرة موريس بويگ (ط. 3)، بيروت 1992، ص 184.

(3) مناهج، ص 180 و 270.

(4) فصل، ص 58.

(5) انظر ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1972، ص177؛ وكذلك فصل المقال، ص 43-44.



ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت وفي كتاب السماع الطبيعي وتلخيص السفسطة، مما جعل الفيلسوف المتصوف عبد الحق بن سبعين يكتب: «وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو ومعظّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده. وأكثر تأليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها، ولا يعوَّل عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو»[1]. وسجل ابن خلدون عن المشائين المسلمين عمومًا: «ثم كان من بعده (أي أرسطو) في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل»[2]..إلخ. وقد يعرض البعض عن هذين الحُكمين بدعوى أن الأول صادر عن ناقد حاد المزاج واللفظ، وأن الثاني مؤرخ التكوين وليس فيلسوفًا. ولنفترض جدلًا أن هاتين التعلتين مستساغتان (وهما ليستا كذلك فلنأت من داخل ظاهرة الفلسفة في الإسلام ببعض العلامات على شعور التضايق والتحرج من السيطرة الأرسطية، مع السعي إلى مزاوجتها بالمرجعية الأفلاطونية (الفارابي)، أو إلى محاولة مزاحمتها أو حتى استبدالها بفلسفة مشرقية مستقلة (ابن سينا)، وهذا باختصار بيانه:

نعلم أن أبا نصر الفارابي اقترف غلطة اعتبرها بعض اللاتينيين غلطة سعيدة (felix culpa)، إذ أنه نسب خطأ مقتطفات من تساعيات أفلوطين (ت 270 م) إلى أفلاطون (ت 347ق م) وحاول على ضوئها التوفيق بين هذا

---

(1) ابن سبعين، بد العارف، دار الأندلس، بيروت، 1978، ص143.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1981، ص709. حول بعض أصداء تقديس ابن رشد لأرسطو في أوروبا ما بعد السكولاتية وحكم الديكارتي مالبرانش فيه، انظر أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ط. ميزنوف - لاروز، باريس، 1997، ص 17-54 ؛ ألان دي ليبيرا، الفلسفة القروسطوية، ط. PUF، باريس 1993، ص 163-164.

الأخير وبين أرسطو في مؤلفه الموسوم كتاب الجمع بين رأي الحكيمين. والفائدة من هذا التذكير هي في الإشارة إلى رحابة صدر الفارابي واجتهاده في رد الاعتبار إلى معلم آخر والاستفادة منه، هو أفلاطون. وأما ابن سينا فقد كان مقرًّا بتبعية الفكر الفلسفي عند المسلمين للتركة الفلسفية الإغريقية مجسدة في نظام المعلم الأول، بل كان أيضًا يعبر عن ضيقه بها ذرعًا، إذ يسجل من باب الاعتراف: «وهو (أي المشائي المسلم) مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح وتنقيح إياه، فإذا جاهرنا بمخالفتهم ففي الذي لم يكن الصبر عليه؛ أما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»[1]. وبناء على هذا الاعتراف المعبر الشفاف، يمكن القول بأن أصالة ابن سينا ليست في الشفاء ومختصره النجاة بقدر ما هي مبثوثة في مؤلفاته التي لم تنل رضى ابن رشد، وهي منطق المشرقيين، الذي هو جزء من كتاب مخطوط هو الحكمة المشرقية، والإشارات والتنبيهات (وهو، حسب ما يُعتقد، جزء آخر من نفس المخطوط)، وأخيرًا الرسائل الصوفية[2]. لكن، بالرغم من شعور ابن سينا الحاد بعبء الأرسطية الثقيل وبهيمنتها، وهو شعور اقترن عنده بسعي - ولو محدود - إلى تخفيفه بمحاولة إنشاء فلسفة مشرقية، فإنه ظل من حيث لا يدري يحمل مثلًا الإيمان بفكرة قال بها أرسطو في كتاب السياسة منذ حوالي أربعة عشر

(1) ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910، ص3، وذلك ما ورد في مقدمة الكتاب، أما متنه فلم يبرح مواضيع المنطق التقليدية المطروقة قبله.

(2) انظر كارلو ألفونسو نلينو، «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، ترجمة ع. بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، الكويت/ بيروت، 1980، ص 245-296.



قرنًا، وهي أن هناك أناسًا هم بالطبع والضرورة عبيد (وكان هؤلاء، كما نعلم، يمثلون وقتذاك ثلاثمائة ألف في أثينا ذات النصف مليون نسمة) [1].

أما عند ابن رشد فلا أثر لذلك الشعور السينوي بالعبء الأرسطي، ولا ميل، ولو على سبيل التجريب والمساءلة، إلى إعمال الشك «المنهجي»، وهو موقف فلسفي أصيل، في أساسيات وأطروحات الأرسطية. وهذا ما حال بينه وبين إمكانية توسيع دائرة مرجعياته بقصد مقارنتها وإدراك حركة علاقاتها وتفاعلاتها النصية والفكرية. ويمكن اختصارًا رصد ما غاب عن فيلسوف قرطبة ومراكش في أمرين على الأقل:

أ/ لقد ضيع تعلق ابن رشد بأرسطو فرصة استخبار مثالية أفلاطون على وجهها الصحيح، وكذلك فرصة تمثل معلمه سقراط بالنفاذ إلى وظيفة السخرية (إيرونيا/ باروديا) التفكيكية أو التنسيبية عنده، وإلى جوهر منهجه التوليدي (مايوتيكا) الحواري المسترشد بالذات وبالتأمل الاستبطاني في مجال البحث الفلسفي.

عمومًا، لا يبدو أن معرفة ابن رشد بأفكار قدماء اليونان قبل أرسطو قد تفوقت على صورهم الرائجة حتى القرن الخامس الهجري في أوساط النخب الإسلامية، وهي صور ذهب التأليف العربي في التفاعل معها إلى

---

(1) يكتب ابن سينا بالحرف: «وإذ لا بد من ناس يخدمون الناس، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة. وكذلك من كان من الناس بعيدًا عن تلقي الفضيلة، فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة، التي أكثر أحوالها أن تنشأ فيها أمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول». (الشفاء، الإلهيات، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ج2، ص453). فأين نحن من ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ و﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، إلخ؟



وضع مصنفات تروي أحاديث شتى وتنسبها إلى وجوه يونانية بارزة، كما هو الحال في كتاب المبشر بن فاتك، «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، الذي هو عبارة عن «بانوراما» تقريظية للمفكرين السابقين واللاحقين على سقراط، مع إضفاء الطابع الديني التوحيدي على أفكار وسير حكماء العهد اليوناني القديم، كهومير وسولون وهيبوقراط وفيثاغور وسقراط وأفلاطون وأرسطو والإسكندر الأكبر، وأسماء أخرى أقل بروزًا. فسولون مثلًا يظهر في ذلك الكتاب كمشرع كبير ومدافع عن القانون والعدل، وفيثاغور كإنسان تقي ورع، وسقراط كحكيم متدين منشغل بالمسائل الأخلاقية وبخلاص الروح، إنه الزاهد الذي ينصح بالإعراض عن الدنيا واستصغارها، لأن الغوص فيها مدعاة لنشوء الأحقاد والزيغ عن سبل الصلاح والخير. وهذه الصورة السقراطية، التي نجدها حتى بعد ابن رشد في القرن السابع عند القفطي وابن أبي أصيبعة، هي المستقاة من محاورة الفيدون في الروح وخلودها والبعيدة تمامًا عن محاورة المأدبة، التي موضوعها الأساس هو الحبّ.

طبعًا، لم يجار فيلسوفنا ذلك النزوع إلى «أسلمة» بل «تصويف» سقراط، لكنه لم يتردد في تحجيم عطائه الفكري داخل خانة الأخلاقيات، وذلك على هدي تلخيصه لفقرة ناقصة في نص ميتافيزيقا أرسطو، إذ يفسر: «ولما لم يجر ذكر لسقراط وكان من مشاهير الحكماء قال: فأما سقراط فإنما تكلم في الخلقيات ولم يتكلم بشيء في الطبيعة الكلية (يريد أنه أول من تكلم في الفلسفة الخلقية ولم يزد شيئًا على ما ذكره من تقدمه في الفلسفة العملية)» [1].

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، ج 1، ص 65.



ب/ لقد ألغى تعلق ابن رشد بأرسطو وبتصنيفه لمراتب القياس والفكر إمكانيـة فهـم النزعة السفسـطائية خـارج ما يقـرره المعلـم الأول عنها في القياس السفسـطائي أو المغالطـي، وحتى خارج صورتها السـلبية المبالغ فيها طي مجمل المحاورات الأفلاطونية، ومؤداه أن ذلك فوّت عليه فهمها كنتـاج من نتاجـات الفتـرة الديمقراطية التـي عرفتها أثينا، بخـلاف المدن اليونانيـة الأخـرى، (من 449 إلـى 429 ق م)، أي في عهـد برقليس، بحيث كان روادها يسـعون إلى تعليـم الناس -ولو كانوا مثلهم من المسـتأمنين- أساليب الكلام البليغ الذي بدونه لا يستطيعون الدفاع عن حقوقهم المدنية ولا ممارستها، ومن بينها حرية الرأي والتجمع والحركة.

ومـن عطـاءات تلك النزعة السفسـطائية، التي لم تطرق أذن ابن رشـد، التأكيد على نسـبية الحقائـق وإظهار الماهيات والجواهـر (وحتى ما تعلق منهـا بالشـرائع والنواميـس) خاضعـة لتحـولات الفكـر العنـدي وبالتالي للصيرورة التاريخية.

ليـس ذلـك وحسـب، بـل إن ابـن رشـد الـذي يقـول بوجـود اللـه في الجهـة، مناقضـا ظاهريًـا نفيـه الجسـمية عـن اللـه والرؤيـة البصريـة إليه، إنمـا يفعـل ذلـك وفـاء لإثبـات أرسـطو للجهـة فـي حـق العلـة الأولـى أو المحـرك الـذي لا يتحـرك، ولـو أنـه يبنـي ذلـك علـى آيـات يوردهـا معزولـة عـن أخـرى مغايـرة ويتأولهـا حسـبما يشـاء[1]. كمـا أن تبعيتـه لـ «الـذي كَمُلَ عنـده الحق» بلغت حـدًّا جعلـه لا يقيم وزنًا للمكتسـبات العلميـة اللاحقـة على الأرسـطية: ففي علم الفلـك مثلًا، باسـم طبيعيات أرسـطو الكيفية «الروحانيـة»، ينتقد نظرية السـماء ذات التركيب الرياضي لبطليموس؛ وفي الطب نراه يتحيز لأرسطو كلما ظهر خلاف بينه وبين طب

(1) راجع مناهج، ص 170 - 191 .



جالينوس، صاحب الاكتشافات المهمة في علم التشريح... إلخ. والحق أن ابن رشد يؤشر في هذا الباب لما ستصبح عليه النزعة السكولائية في أوروبا القروسطية، كما وصفها مؤرخون متخصصون[1]، وهي التي حققت أوجها مع ألبيرت الكبير والقديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر، كما سنذكر لاحقًا.

إضافة إلى ذلك كله، فابن رشد الواحدي اللغة (لغة الضاد) لم تكن له معرفة بتاريخ الفلسفة اليونانية من حيث تمرحلها وتداخل تياراتها وتفاعلها الايجابي أو الصدامي، وذلك بالرغم من وجودها في مصنفات خفيت عنه أو لم يحصل عليها، منها واحد لفورفوريوس وآخر ليوحنا فيليبون، وآخر لحنين بن إسحاق اسمه آداب الفلاسفة... أما الشُّرَّاح فيذكر منهم بالاسم من استفاد منهم أو انتقدهم: الإسكندر الأفروديسي، وسانبلسيوس، وتامسطيوس، يوحنا فيليبون، علاوة على فلاسفة عرب كالفارابي وابن سينا... وفي المحصلة، لقد اقتصر علم ابن رشد (وهو أساسًا ذهنيُّ القوام) على أرسطو، وتخصيصًا على ما تسنّى ترجمته منه إلى العربية وانتقل بعضه إلى الأندلس دون بعض، حتى إن أبا الوليد اشتكى من عدم تمكنه من كتاب السياسة لأرسطو، فاضطر إلى تلخيص جمهورية أفلاطون عوضًا عنه.

ينبه الراحل عبد الرحمن بدوى إلى الطابع الادعائي في قول ابن رشد بسبقه إلى تفسير ما بعد الطبيعة، مذكرًا أن الباء (بيطا) من هذا المؤلف سبق أن فسره من قبل سيريانوس Syrianos ونُقل إلى العربية، واستغرب لكون مفسرنا الكبير لم يطلع على هذه المعلومة في فهرست ابن النديم. كما أن

(1) انظر مثلًا جاك لوكوف، حضارة الغرب الوسيط، ط. أرطو، باريس 1965، ص428.



البحاثة نفسه ينبه إلى أن ابن رشد لا يذكر أي مفسر عربي لأرسطو قبله، أمثال متى بن يونس ويحيى بن عدي وقدامة وابن كرنيب وابن الطيب، إلخ[1]. أما الترجمات المعتمدة عنده في تفسيره الكبير كما في جوامعه وتلاخيصه، فكانت ما أنجزه منها إسحاق بن حنين ونظيف بن أيمن ويحيى بن عدي بما لها وما عليها...

ومن جانب آخر، فإن ابن رشد في تفسيره لأقاويل أرسطو كان يعمل جهده في تجريدها مع حذف ما فيها من آراء القدماء وأفكارهم بدعوى جدليتها وخطابتها، ويعتقد أنه في ذلك إنما يجري إلى استصفاء المذهب الأرسطي، فيقول مرارًا: «فرأينا أن نقصد قصده». وإجمالًا فإن معرفته بالتراث الأرسطي قد نالت قسطها من ثغرات التملك القروسطي لذلك التراث ومن تعلقه بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة وجعل هاته، عند البعض، في خدمة ذاك.

لكن من باب توخي الموضوعية الممكنة، وليس فقط للتخفيف عن أبي الوليد، يجمل بنا أن نتمثل دائمًا حالة المجامع الأرسطية في العالم العربي الإسلامي الوسيط، المحصلة من الترجمات عن اليونانية أو عبر السريانية، الموسومة بالاجتزائية وعيوب واضطرابات في الإحاطة والفهم فالأداء، علاوة على ضعف انتشار تلك المجامع المترجمة. وشكاوى ابن رشد من هذا الوضع كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال الدال ما جاء

(1) انظر عبد الرحمن بدوي في مساهمته المفيدة، «ابن رشد أمام النص الذي يفسره»، أعمال ندوة Multiple Averroès، مرجع مذكور، ص 62 و66. في هذه الدراسة، يحذرنا البحاثة من كل الترجمات العبرية لابن رشد التي يعتبرها فاسدة «بل أفسد ألف مرة من الترجمات اللاتينية» (ص 80). لكن أليس وجودها- على عِلّاتها- أحسن من عدم وجودها؟

في ختام تفسيره لمقالة الزاي (atiz): «لم يصل إلينا كلام من القدماء في تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو إلا ما يلفى من ذلك في مقالة اللام (lambda) للإسكندر [الأفروديسي] بنصها وتلخيصها لتامسطيوس»؛ هذا مع العلم أن تفسير ابن رشد لهذا الكتاب هو أهم وأبرز تفاسيره، ولم يخل - كما في تلخيصاته وتفاسيره الأخرى - من عبارته المتكررة: «القول في هذه الترجمة».

إضافة إلى ذلك يعترف صاحبنا هو نفسه في غير ما موضع بعواصة كلام المعلم الأول، حتى إنه في تلخيص السفسطة وصف الكتاب بأنه «معتاص جدًّا، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه»، وأضاف «إن الرجل [أي المعلم الأول] عويص العبارة»[1]، وكذلك الحال في مقالة الباء (bita) من تفسير ما بعد الطبيعة، إذ يصف مسائل منها بالغامضة والمبهمة والمتصعبة، إلخ؛ وهذا كله جعل قضايا موروثة عن أرسطو، كَقِدَم العالم والنفس والإلهيات عمومًا، حين تعالج «كلاميًّا» وحتى مشائيًّا في البيئة الإسلامية، فإن الغموض والعواصة يكتنفان كثيرًا من مفاصلها وتعابيرها.

أما خطأ متى بن يونس القنائي في ترجمته من السريانية إلى العربية لكتاب أرسطو «فن الشعر»، الكامن في رد مفهومي تراجيديا (tragodeia) وكوميديا (comedia) عند الإغريق إلى مفهومي المديح والهجاء، فإن ابن رشد ينقله على علته[2] من دون تمحيص ولا تحفظ؛ لكن، في مقابل ذلك لنا أن نسجل استدراكين هامين، هما:

(1) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، الجزء 2، مقالة الباء.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو في الشعر، ضمن أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1973، ص 201 و205.



أ- يرى مفسرنا أن كتاب فن الشعر المذكور لم يترجم كاملًا، إذ ينقصه الجزء المتعلق بصناعة «الهجاء» (أي الكوميديا).

ب- كم كان ابن رشد قريبًا من فهم معنى التراجيديا وطبيعتها، بالرغم من إيراد تعبيرها الخاطىء المذكور! وذلك ما يدل عليه المقطع التالي: «وهناك الجزء (الثالث وقبله جزءا الإدارة والاستدلال) الذي يولد الانفعالات النفسية، أعني انفعالات الخوف والرحمة والحزن، وهو يكون بذكر المصائب والرزايا النازلة بالناس، وهو جزء من أجواء الحث على الأفعال التي هي مقصودة المديح عندهم»، أي عند اليونان، وهذا كله غير مطابق ولا متماه مع دلالة «المديح» عند العرب، لفظًا ومضمونًا[1]. فكيف لم ينتبه مفسرنا المدقق والعارف بلغة الضاد إلى هذا الخلط البيّن؟!

أمام تلك العراقيل إذن وأخرى ملازمة، نكون مجحفين في حق ابن رشد إن عِبنا عليه خلو تفسيره للنص الأرسطي من الأخبار والإفادات التاريخية ووقوفه عند الترصيد الذهني والفلسفي وحده، ذلك أن مفسرنا الأندلسي المغربي لم يكن في متناوله الإحاطة علمًا بتاريخ الفلسفة الإغريقية، للأسباب التي ذكرنا وأيضًا لبعد الشُّقَة زمانيًّا وحتى مكانيًّا.

3- عقلانية ابن رشد المختلف عليها

نقرأ ما نقرأ من تصانيف المشائين العرب الأصيلة، وعلى رأسها التصانيف الرشدية، ونذهب في تأويلها مذاهب شتى تصل أحيانًا إلى حد التضارب والتنافر، لكن السؤال الذي يحسن دائمًا إلقاؤه، ولو من باب ممارسة الحق في التدقيق والنقض: ماذا بعد القراءة والتأويل؟

(1) نفس المرجع، ص 217.



قد نتبنى في الدراسة منهجًا تظهر من خلاله العقلانية كمركز سلطة مرجعية مطلقة، بل كفكرة مسبقة. ومع أن هذا الاختيار مشروع إن كان للتحديد والحصر، واعتباطي إن طمس ما سواه، إلا أن ضوءه وضوضاءه لا يكفيان لحجب ذلك السؤال الثاقب أو تبديد أصدائه.

في التوطئة القصيرة جدًّا وهي الواجهة النظرية لكتاب عبد الرحمن بدوي بالفرنسية «الفلسفة في الإسلام»، نقرأ: «من ذَكَرَ الفلسفة فقد عنى الفكر العقلي، أساسًا»[1]. غير أن هذا الاختيار المطلق لم يمنع المؤلف من الإسهاب في تسجيل النزعات الدينية وحتى الصوفية والغنوصية (المؤدية حتمًا إلى انخفاض حرارة العقل) عند من نعتهم بالفلاسفة الخلص، كابن رشد، معتبرًا إياها ممارسات للتقية والمخادعة أو عناصر إخلال بنقاوة العقل ووظيفته[!]؛ هذا في حين أن الكتابة الفكرية في الوسط العربي-الإسلامي لم تينع بالذات وتعط الشيء الكثير إلا في حقل الوجود والوجدان، الذي يفلت وحده من قبضة الأرسطية وتأثيرها.

وقد يجتهد باحث في فتح جبهة «جديدة» بعد تراكمات الدراسات المملة، فيقول مثلًا بخصوصية، بل تميز الخطاب الفلسفي المغربي-الأندلسي، مشخصًا في العقلانية الرشدية، مثلما فعل الراحل محمد عابد الجابري، معدًّا لذلك العدة، متسلحًا بزاد الشواهد والإشهادات، متحمسًا أيما تحمس للمشروع. لكن حتى وإن توفقنا في الدفاع عن تلك الخصوصية، ولو «بأي نوع من أنواع الأقاويل؛ سوفسطائية كانت، أو جاحدة للمبادئ الأُوَل، أو جدلية، أو خطابية» (ونستعير هذه العبارات من ابن رشد)، فإن السؤال الثاقب نفسه بصيغة مناسبة قد يظل يداهمنا: نعم للخصوصية، ولكن ماذا بعدها؟

(1) عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة في الإسلام مرجع مذكور ج.1، ص5.



وفعلًا، عند باحثنا المغربي، قد نستغرب لكلامه عن عمل ابن رشد «على الفصل بين الدين والفلسفة»[1]، هذا مع أن فيلسوف قرطبة يصرح بخلاف ذلك على عتبة كتابيه الأصيلين نفسهما: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». وقد نستغرب أكثر لأحكامه الإسقاطية التي لا يمكن لمؤرخ الأحداث وحتى مؤرخ الأفكار أن يقبلها، من صنف: «إن ابن تومرت قد عمل على نشر إيديولوجية ليبرالية نسبيًّا [كذا!]، إيديولوجية عقلانية الطابع، تنادي بترك التقليد والعودة إلى الأصول لفتح باب الاجتهاد من جديد، يتعلق الأمر إذن بثورة ثقافية (ثم كذا!) تدعو إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية، قراءة تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة» (والجابري، صاحب هذا الكلام الإسقاطيِّ السائب، هو الذي يسطر)[2].

لا حاجة بنا للتنبيه إلى هذه المعادلة الغريبة المحيرة بين سلفية ابن تومرت المقرَّرة وبين عقلانيته النقدية المزعومة، فهي واضحة متعرية؛ كما لا حاجة بنا إلى تفصيل القول في الترجمة السياسية الفعلية لكلام هذا المهدي «العقلاني» الداعي إلى «تدمير» خصومه في الرأي وإلى الاجتهاد في «جهاد الكفرة الملثمين (المرابطين)، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة، لأنهم جَسَّموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق...»[3]. لا حاجة بنا إلى إطالة القول

(1) انظر الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1980، ص263.

(2) المرجع نفسه، ص264.

(3) راجع كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، لأبي بكر الصنهاجي المكنى البيدق، نشره وترجمه إلى الفرنسية ليفي بروفنسال، ط. Geuthner، باريس 1928، ص 9 و11.



في تلك الذرائع والممهدات، لأن بيت القصيد أو مرمى الهدف هو ما يصوغه الجابري ويفصح عنه قائلًا: «من هذه العناصر الثلاثة الرئيسية: الثورة الثقافية الموحدية، الخميرة العقلانية المنطقية الرياضية التي تكونت في الأندلس على عهد الأمويين، هجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا تكونت إشكالية فلاسفة المغرب والأندلس، هذه الإشكالية التي عبرت عن نفسها بوضوح في فلسفة ابن رشد»، وهي عنده فلسفة عقلانية «أعلى» مرتبة مما كانت عليه مع الفارابي في المشرق...[1].

أما إن استفتينا في هذه النقطة الأخيرة بالذات خبيرًا بحاثة كعبد الرحمن بدوي، فإنه يجيبنا: «هل كان ابن رشد عقلانيًّا خالصًا، كما يدعي البعض؟ بالتأكيد لا. لقد نادى بصوت عال بحق العقل، ولكن في النطاق الواسع حقًّا لحدود المبادئ العليا للدين الوضعي. ومن هذه الوجهة لا يمكن مقارنته، ولو من بعيد، بمحمد بن زكريا الرازي. أما خرافة ابن رشد الملحد فيلزم وضعها في المستودع الأثري للتهم الخاطئة»[2]. وهكذا يعارض بدوي ليون غوتييه الذي يذهب إلى أن ابن رشد لم ينقطع، ولو لحظة واحدة، عن إيمانه بمبادئ العقلانية. «نعتقد - يقول البحاثة- أن هذا الاستنتاج مبالغ فيه، وأن النصوص المدلى بها تشير بالعكس إلى

(1) د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع المذكور، ص265-266. لتدقيق الكلام في علاقة ابن رشد بالفلاسفة المشارقة وبالغزالي، انظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء 1986، الفصل الرابع، وخصوصا الصفحات 210-211، 216، 243، 245؛ وكذلك دراسته «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، مجلة كلية الآداب، العدد 8، 1986، ص 15-50؛ إضافة إلى تقديمه وتحقيقه لكتاب ابن رشد مختصر المستصفى، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1994.

(2) عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع المذكور، ج2، ص788.



نزوع إيماني متزايد عند ابن رشد»[1]. أما أطروحة مانويل ألنسو في ترجمته الإسبانية لكتاب مناهج الأدلة Teologia de Averroès والتي يؤكد فيها، كما فعل من قبله ميرن وأسين بلاثيوس، على أن ابن رشد لم يكن عقلانيًا، فيقول بدوي في شأنها: «يلزم في تقديرنا أن نعطي الحق لمانويل ألونسو حول هذه النقطة: فإن ابن رشد في فصل المقال، كما في مقاطع أخرى من التهافت ومناهج الأدلة، ليس عقلانيًا إذ مما لا ريب فيه أنه يؤمن بالقرآن ككتاب أنزله الله على النبي محمد. وينتج عن هذا كله أنه يؤمن بالغيب، ولم يضع أبدًا طابع القرآن الغيبي موضع الشك، ولم يُخضع القرآن أبدًا لنقد تاريخي أو لغوي أو نظري. فلم يُشْبِه من هذه الناحية، لا من بعيد أو من قريب، محمد بن زكريا الرازي أو ابن الراوندي»[2].

إن إيمانية ابن رشد تظهر على نحو جلي في تضاعيف المسائل الست عشرة المطروقة في تهافت التهافت، الذي يعلن مدخله تبيين «مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت (للغزالي) في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان». فكيف ذلك؟

أ- في سجاله ضد الأشاعرة - خصومه الألداء - يستهجن ادعاءهم أن الله تعالى يعلم الجزئيات، فيسأل مستغربًا: «فمن أين ليت شعري حصل لهم هذا الحكم على الغائب؟!»[3]؛ لكن في المقابل ألا يصبح هذا الاستغراب نفسه منسحبًا على ابن رشد حين يذهب في تلك المسألة، كما في غيرها (كعقل الجهة) إلى أنه تعالى يعلم بعلم ليس كعلمنا، بدعوى أن العلم الإنساني محكوم بقانون التغير

(1) المرجع نفسه، ج2، ص788.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص775-776.

(3) تهافت التهافت، ص 220.



أي الكون والفساد! [1]. وإذا كان أبو الوليد يَصْدق الغزالي في أن علوم المتكلمين الإلهية إنما «هي ظنية»[2]، فإنها لكذلك حتى عند الفلاسفة أو من يسميهم «أهل البرهان»؛ هذا مع وجود الفوارق في طرائق القول وصيغه.

ب- ومن أقوال أبي الوليد، التي تُبدد أيَّ شك في إيمانيته ورسوخ عقيدته، قوله: «وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سَلَّمَ أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورةً أن تكون أنقص من الشرائع التي استُنبطت بالعقل والوحي...» [3]. وعنده أن مبادئ الشرائع حتى مع قدماء الفلاسفة «أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية»، إلخ. ولا غرو أن يكون ابن رشد هو صاحب مثل هذه الأقوال؛ لكونه أيضًا رجل فقه وصلاة، يؤمن بالمعجزات والغيبيات، وحجته «أن العلم المتلقى من قِبل الوحي إنما جاء متمِّمًا لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قِبل الوحي»[4]؛ كما أنه لا يعترض على ابن سينا في تشبيهه العقول المفارقة بالملائكة المحركة للأفلاك من جهة الطاعة، وذلك «إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع»[5].

كثيرة إذن هي القراءات المتعارضة المتضاربة لكتابات ابن رشد الأصيلة ولمسألة العقل والعقلانية فيها، هذا مع أن بعض أصحابها هم

(1) المرجع نفسه، ص 227.

(2) المرجع نفسه، ص 246.

(3) المرجع نفسه، ص 584.

(4) المرجع نفسه، ص 514-515.

(5) المرجع نفسه، ص 255.



من أهل التحقيق والتدقيق في معرفة نصوصها. ولعل أصل ذلك في تقديرنا يعود بدءًا إلى قلة الاهتمام الفلسفي عندهم بمفاهيم يستعملونها كبديهيات أحادية المركز والمرجع والمعنى، أو كماهيات لا تاريخية من صلب الفلسفة السرمدية philosophia perennis، وأبرزها في سياقاتهم التفاضلية: العقل والعقلانية والبرهانية، وأضدادها: الإيمان والغنوص والصوفية أو العرفانية... إلخ. وقد يكفي أن نعارض بدورنا ذلك كله قائلين مع أبي حيان التوحيدي في كتابه الشيق المقابسات: «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام»، أو «في أن اسم العقل يدل على معان كثيرة» (كما ذكرنا في الفصل الثاني)؛ لكن يحسن أن نذهب أبعد ما استطعنا في محاولة إعادة الإنصات والنظر إلى الرشدية في مرآة ما يجوز تسميته بالرافد الأساسي المشترك الذي تصب فيه الفلسفات كلها عبر تاريخ ممارساتها المتعددة، ألا وهو رافد الفكر، الفكر كقيمة عليا مبدعة تطلب بها الحقيقة والمعنى في شكليهما النسقي واللانسقي، فيكون الفيلسوف، تبعًا لذلك، هو هذا المفكر المحنك في إلحاق الجزء بالكل، والشيء بمفهومه، والمتمرن - أكثر من غيره - على طرح القضايا الجوهرية والحدّية، وليس القضايا التوفيقية اللامبدعة أو المستحيلة على الفعل الفكري والبرهان الفصل.

من هذا المدخل، تظهر الرشدية، بادئ ذي بدء، كخطاب في «الحكمة» و«الأدلة» ذي إنتاجية مشروطة أو محكومة من جهة بـ«الشريعة» و«عقائد الملة» وقطعياتها المزاحمة للعقل، ومن جهة أخرى بالثيوقراطية كنظام كلياني يشمل المجتمع والدولة والمدينة. وبالتالي فإن ذلك الخطاب كمكون مهم في الفلسفة الإسلامية، والصواب أن نقول الفلسفة العربية-اليونانية، لأن إسلاميين، كالغزالي والشهرستاني وابن تيمية والطوسي وغيرهم،

صارعوها، ولأن الحكيمين الإغريقيين -حسب الفارابي- «عليهما المعول في الفلسفة قليلها وكثيرها»، وأرسطو، عند ابن رشد، «كمل عنده الحق»، كما سبق القول، وهو أيضًا «منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»[1]، ذلك الخطاب إذن المتشبع بالإيمان الديني والمراقب من طرف الحكم السياسي والوسط الاسلامي، ليس له اليوم إجمالًا إلا قيمة وثيقية صرفة وإلى حد ما لغوية قابلة للاستلهام، ولا يظهر - من حيث قضاياه ومناهجه - إلا كحلقة أو محطة في تاريخ المسار الفلسفي، ينسحب عليه لزومًا ما ينسحب على فلسفات العهد الوسيط كله من أصناف نقدية، نذكر منها، على سبيل المثال فقط، نقد ديكارت لأرسطو والسكولائية الوسطوية، ونقد كانط للثيولوجيا والميتافيزيقا، هذا فضلًا عن فِنومِنولوجيا هيجل وتحقيباتها الجدلية. وقد يذهب البعض حتى إلى تقييم تلك الفلسفات جميعها من زاوية نقد لودڤيك ڤيجنشتاين، الذي رأى أن مجمل الأقضية والمسائل في الفلسفة كلها ليست خاطئة، بل هي من دون معنى، من حيث إنها تخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية المجازية... إلخ. كما أنه لا مناص في هذا الموضوع من استحضار أطروحات اللسانيين ومؤرخي الخطابات حول العلاقة العضوية بين اللسان والفكر، وهذا ما أظهره بالتحليل والدرس كاسيرر وسيروس وبنفنيست بخصوص المقولات الأرسطية واللسان اليوناني؛ وهي أطروحة قال بها حدسًا وسجالًا، أبو سعيد السيرافي النحوي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ضد متى بن يونس القنائي الفيلسوف، سيقت الإشارة إليها في الفصل الثاني. وعليه، فإن أي تعلق اليوم بابن رشد

---

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، ج1، ص10، تهافت التهافت، المرجع المذكور، ص 186.



أو بغيره لا بد لصاحبه من أن يستحضر تلك الأصناف النقدية كمعايير أو مرايا، وإلا فإن تعلقه ذاك سيكون من جنس التعبد اللاتاريخي وصنو التهافت اللامعقول، وهو تعلق قد يذكّر إلى حد ما بتعلق الأعرابي بناقته أو بمرعى قطعانه.

4- حيث الرشدية تبدو كالزيزفون

هناك شبه إجماع بين غالبية مؤرخي الفلسفة الإسلامية على أن الرشدية (نسبة إلى مقالات ابن رشد في الحكمة وفي فلسفته الخاصة) توجد في مناهج الأدلة وفصل المقال وتهافت التهافت[1]، وكلها أعمال تعود على وجه التقريب إلى 575-576هـ/ 1179- 1180م، أي بضع سنوات بعد انتهاء المفسر الكبير من تلبية طلب السلطان أبي يعقوب يوسف في تلخيص وشرح كتب أرسطو، وهو المشار إليه أعلاه. ومع أن نشر موللر (M. J. Muller) لتلك الأعمال (باستثناء التهافت) يرجع فقط إلى 1859م بعد أن أهملت زمنًا طويلًا، فإن أي دراسات أخرى لها من زاوية تاريخ الأفكار الفلسفية لن تزيد إلا في ضبطها وموضعتها داخل مسار الفلسفة القروسطية ووظيفتها الرئيسة[2]. وتتمثل هذه الوظيفة في التوفيق بين الدين والفلسفة

---

(1) طبعات تلك الكتابات التي نستعملها في هذا البحث هي: أ- فصل المقال... طبعة ألبير نادر، بيروت، 1961، إضافة إلى طبعة غوتيي مع ترجمتها الفرنسية، الجزائر، 1942، وكذلك طبعة مارك جوفروا الجديدة مع ترجمتها الفرنسية، دار G.-F.، باريس 1996. ب- كشف مناهج الأدلة... تحقيق د. محمود قاسم، (ط.2)، القاهرة، 1964. ج - تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، (جزءان)، دار المعارف، 1964.

(2) انظر مساهمة ميغل كروز هرنانديز (بالإسبانية) «حدود أرسطية ابن رشد»، في Multiple Averroès، مرجع مذكور ص 129-155.

اليونانية، والأرسطية على وجه التخصيص. أما إن قدمنا المعالجة الفلسفية الصرفة (وهي التي تربط فيما بين فلول الفلاسفة قراءةً ومناظرة ونقدًا)، فإن تلك الأعمال يجوز مراجعتها وإعادة تقليبها، ولو على سبيل التجربة، في مرآة فلسفات سمينا بعضها أعلاه، أو بصفة أدق في ضوء مبادئ فلسفية إجرائية، كمبدأ الكوجيطو والشك الديكارتي أو مبدأ «الأنا المفكر يلزم أن يصحب تصوراتي» عند كانط، أو مبدأ القصدية (كل وعي هو وعي بشيء ما) كما في فنومنولوجيا هوسرل، التي تذهب أبعد من الهيجلية إذ تلغي ثنائية الباطن والظاهر لكي ترصد الجوهر متجليًّا عاملًا في الظاهرة... إلخ. ومثل هذه المبادئ لم تكن غائبة كلها من الفلسفة الإغريقية القديمة، بل إن إرهاصاتها الأولى تثوي في مبدأ معروف (وهو لبروطاغوراس): «الإنسان مقياس كل شيء»، أو في مبدأ سقراط الفكري العامل بالحكمة المكتوبة على معبد دلفوس: «اعرف نفسك بنفسك»، وما إلى ذلك. من زاوية القراءة الفلسفية إذن، لنكتف بمحاولة وضع كتاب «فصل المقال» و«الضميمة» تحت مجهر الكشف والفحص، مختبرين مدى صحته ونفَسه في مجال إنتاج القول الفكري وإدارته.

عند عتبة النص الأولى يطلعنا المؤلف عبر عنوانه-البرنامج على موضوعه ومقاصده، وكذلك على وثوقه من قدرته وكفاءته في الإتيان بـ«فصل المقال» (أو المقال الفصل) وبـ«تقرير الاتصال»... إلخ. وما إن نتخطى تلك العتبة ونسبر غور النص حتى تتبدى لنا عبر نموه وتمفصلاته مظاهر وعلامات لا يمكن إدراكها فلسفيًّا إلا كاختلالات ومفارقات، وهذا بيانه:

4-1- أحادية التأويل والنطق عن الهوى

انطلاقًا من إيمان ابن رشد بثنائية الظاهر والباطن وانسحابها على الشريعة والدين، فإنه لا يقر بحق الفيلسوف المشائي في التأويل فحسب،



وإنما أيضًا بأن تأويله هو الأحق، لأنه هو «الحاكم على الموجودات». والتأويل، كما يعرِّفه بالحرف: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»؛ أما وجوب طلبه فعند «مخالفة ظاهر الشرع للبرهان، وذلك حتى تحصل الموافقة»[1].

لا مراء أن الناس ليسوا سواسية في التأدي إلى الإدراك الجيد والفهم الثاقب، لكن لماذا يكون تحصيل تلك الموافقة والتأويل الحق عمومًا حكرًا على من بات صاحبنا يسميهم «أهل البرهان»، الذين «لا تنجلي معاني الباطن إلا لهم»، أو كما لو أن الآية القرآنية ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ١٣ وَمَا هُوَ بِٱلۡهَزۡلِ﴾ (الطارق: 13-14) نزلت فيهم؟ وجوابه هو أنهم «الراسخون في العلم» كما يستقيه، حسبما سنرى، من قراءته المعيبة لآية قرآنية. ومن هذا المنطلق الاعتباطي تشرع آلته «البرهانية» في إقصاء الفقيه والمتكلم من دائرة التأويل الحق، إذ إن قياس الأول «قياس ظن» وقياس الثاني «قياس جدل» (أو سفسطائي)؛ فكلاهما لا يفيد العلم ولا اليقين، ولا يفضي إلا إلى تمزيق المؤمنين فرقًا ومذاهب(!). وهذا التصنيف الذي يتوهم ابن رشد أن له سندًا في القرآن لا يجيبنا عن سؤالين معرفيين يمكن اختصارًا صوغهما هكذا: عندما يُقابل المنقول بالمعقول، هل معنى هذا أن في تشكل الأول واشتغاله ينتفي المعقول وتعمل طاقة أخرى غير العقل؟ في مجال استنباط الأحكام وقياس الشاهد على الغائب وأمور الاجتهاد عمومًا، لماذا يقرر ابن رشد دونية العقل الفقهي وضعفه، يسحب الحكم نفسه على العقل الجدلي أمام قضايا كلامية غيبية أو مجردة «عويصة»، وذلك مقارنة بتفوق يسبغه بدءًا على «القياس البرهاني» المقتبس مبنى ومعنى من المنطق الأرسطي؟ ولا نرى جوابًا على هذين السؤالين وما قد يتفرع عنهما إلا

(1) فصل المقال...، ص 35.



في تعلق المشائي الأندلسي بالمعلم الأول وتسخير آلته المنطقية خارج مناطها وموضعها، كما سيأتي بيانه.

أما الجدير بالإظهار حقًّا وحتى بالاستغراب فهو طريقة ابن رشد في قراءة وتأويل بعض الآيات التي لا يأتي بها عرضًا في نصه أو لمجرد الاستئناس، بل يقيم عليها شوامله ويبني «براهينه». فبدءًا، الآيات القرآنية الداعية إلى النظر والتفكر والاعتبار وهي، خلافًا لما يقوله، محصية[1]، يرى صاحبنا أنها سند شرعي لطلب «الحكمة»، أي الفلسفة «البرهانية». أما تأويله المعيب المتعسف للآية 7 من سورة آل عمران، فقد شابه الوقف المعروف عند ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ...﴾ (النساء: 43) أو ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ...﴾ (الماعون: 4)، وكان فعله بالآية مشاكلًا لفعل خصومه بما رواه عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»، فأخرجوا الكلام عن طوقه، وسعوا بكاتبه إلى السلطان المنصور، كما في القصة أعلاه؛ أما وقف ابن رشد الاعتباطي فقد جعله يقرأ تلك الآية ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ (آل عمران: 7)، بيد أن أغلب التفاسير المعروفة لا تعطف كلمة «الراسخون» على الله بل تثبتها فاعلا لفعل «يقولون»، كما في تتمة الآية، ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ الآية، وهذا ما يقتضيه النحو والسياق الكلامي، أي قانون لغة العرب الذي يشرط ابن رشد التأويل به في مواضع أخرى. وهذا القانون يحسم إذن سلبًا في قضية تجويز الوقف عند «الراسخون في العلم»، وبها يكون هذا الوقف في حكم فقهاء القراءات «وقفًا قبيحًا». وهكذا يبطل، مثلًا، كلام ألان دي ليبيرا التبريري في الموضوع[2].

---

(1) نفس المرجع، ص 45.

(2) انظر مقدمة دي ليبيرا لترجمة فصل المقال (مارك جوفروا)، المرجع المذكور،=



والغريـب أن متأولنا بنى على تلك القراءة الخاطئة مزاوجة بين البرهان والإيمان، فعنَّ له القول عن الراسـخين في العلم: «وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنـون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الـذي يكون من قِبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم والتأويل»[1]. والأغرب من هذا أن أبا الوليد كان واعيًـا بما يفعله من تحريف في حق تلـك الآية، بدليل قوله من جهة: «لأن الاختيـار عندنا هـو الوقوف على قولـه تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾»[2]؛ ومن جهة أخرى في المسائل العويصة المتشابهة: «إن الوقف يجب ههنا فـي قولـه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾»[3]! وبنفس الأسـلوب الازدواجي نـراه أيضًا يذهب إلى أن فـي القرآن ثبتَ «الطرق الثـلاث الموجودة لجميع الناس» (البرهان والخطابة والجدل)، وذلك في الآية 125 من سورة النحل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

= ص31 و41. وانظـر فـي الموضوع نفسـه ابن حزم - الذي لا يذكره ابن رشـد إلا فـي كتابه الفقهي بدايـة المجتهد ونهاية المقتصد دون سـواه(!) - وذلك في مؤلفه الشـيق، التقريب لحد المنطـق والمدخل إليه، تحقيق د. إحسـان عباس، دار مكتبة الحيـاة، بيـروت، 1959، ص175 حيث نقرأ: «وقد كتب بعـض الخلفاء إلى عامله: إحص المؤنثين قِبلك، يريد إحصاء العدد، فقرأها الكاتب «اخص» فخصى كل من كان قبلـه منهم. ولهـذا صار طالب الحقائق مضطرًا إلى النحو، ومن ذلك أشـياء = =تقـع في المعطوف محيرة كنحو مـا غلط فيه جماعة من العلماء في قوله عز وجل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾» (آل عمـران: 7) فظنـوا أن «الراسـخون فـي العلـم» معطوفون على اللـه عز وجل، وليـس كذلك وإنما هو ابتـداء كلام وعطف جملة على جملـة لبرهان ضروري قد ذكرناه في موضعه...»

(1) فصل المقال...، ص 35، 36.

(2) نفس المرجع، ص 39.

(3) نفس المرجع، ص 36.

فيقرن الحكمة بالبرهان ويجزئ السياق، بيد أن أغلب التفاسير مجمعة على أن الحكمة في الآية إنما هي الكتاب والسنة[1]. وأخيرًا وليس آخرًا، لا ينجو ابن رشد حتى من بعض الاضطراب، كفعله في معرض هجماته على الأشاعرة، إذ يعيب عليهم كونهم يؤولون آيات الاستواء، في حين أنه لا يمتنع عن تأويل الآية الأخيرة ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: 11)التي لها، على أي حال، علاقة بالاستواء، وإن كان يسخرها أساسًا للتدليل على أن ظاهرها يقتضي «أن السماوات خلقت من شيء»[2]، مخالفًا ليس فقط فكرة الخلق من عدم في الأديان التوحيدية وإنما أيضًا تعريفَ الإبداع، كما نجده حتى في رسائل الكندي الفلسفية، أي «إظهار الشيء عن ليس»...

4- 2- التأويل مطبقًا على مسائل

إنها مسائل كلامية بالغة التجريد، تساوت وتنافت فيها الأدلة كلها، حتى التي ادعى أصحابها أنها برهانية يقينية، وهي المسائل الواردة في تهافت الفلاسفة، حيث مال الغزالي إلى تخطيء أقوال هؤلاء فيها، ومن أهمها: قدم العالم أو استحالة حدوثه / علم الله بالكليات دون الجزئيات/ تأويل حشر الأجساد وأحوال المعاد؛ وهي مسائل تعنّى أبو الوليد مشقة إحيائها من جديد والكلام فيها، وذلك بعد انصرام زمن مديد على مطارحات المعتزلة والأشاعرة وحتى الغزالي فيها. وإن كانت معالجته لها موجودة في جميع مؤلفاته الخاصة، فحسبنا أن نشير إلى المسألة الأولى في ضميمة

(1) انظر مثلًا الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت (د.ت.)، ج2، ص435؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت.)، ج2، ص 591.

(2) وكذلك الشأن في سورة البقرة، 28/ سورة فصلت، 11/ سورة هود، 8؛ فصل المقال...، ص 42-43.



فصل المقال، التي تدل كل القرائن على أن صاحبنا أرسلها إلى أبي يعقوب يوسف جوابًا على سؤاله في الموضوع ذاته، ولم يذكره بالاسم، ربما لكيلا ينشر أمر اهتمام السلطان بمثل تلك المسائل أمام الفقهاء.

عن المسألة الأولى، علم القديم، يقدم ابن رشد لسائله جوابًا يُفهم من عباراته أنه برهاني وبالتالي يقيني شافٍ للغليل، فيكتب: «والذي ينحل به الشك عندنا هو أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، وعلم القديم هو علة وسبب للموجود»[1]. ومحصل هذا الكلام أن اشتراك الله والإنسان في العلم إنما هو اشتراك لفظي مجازي وليس في الدلالة والمضمون، أي أن العلم الإنساني معلول بالأشياء الموجودة قبله، فهو إذن مضاف أو زائد، في حين أن العلم الالهي هو علة تلك الأشياء وفاعلها، فهو إذن علم قديم لا يتزيد ولا يتغير. وبالتالي فإن تشبيه العلمين، كما لو أنهما من «المتقابلات» المتجانسة، تشبيه خاطئ مضل، أدى إليه قياس الغائب (علم الله) على الشاهد (علم الإنسان)، وهو عند ابن رشد نفسه «قياس فاسد».

وتتفرع عن ذلك مسألة ثانية هي: هل يعلم الله الجزئيات؟ وجواب أرسطو في نصه هو بالنفي، انسجامًا مع نظريته اللاذرية واللاأفلاطونية التي يصور بها الفيلسوف الله محركًا ثابتًا لا يتحرّك ولم يخلق الكون من عدم، وإنما أمد مادته الهيولية (المساوقة له في القدم والأزل) بالصورة والحركة، ثم تعالى علوًّا كبيرًا عنه وعن معرفته ومعرفة جزئياته وتفاصيله، بل وحتى تغيراته وجريانه. أما ابن رشد فيأبى إلا أن يلتقط تلك النظرية عبر شبكة إدراك لا تخلو من رغبة في التحايل والتكييف، فيدافع عن أرسطو وأتباعه

(1) فصل المقال...، صفحات 35، 38، 43، 46، 52، 56، 58، 64.

ضد الغزالي، بزعم أن هؤلاء إذا قالوا بأن الله لا يعلم بالجزئيات، فليس معناه أنه يجهلها، بل يعلمها ولكن لا كما نعلمها نحن بعلم حادث معلول، وإنما بعلم مسبب قديم، يشملها ضمن علمه تعالى بالكليات، وهذا، كما يعلق في ختام الضميمة «هو غاية التنزيه الذي يجب أن يُعترف به»...

أما المسألة الثالثة: صفات المعاد وأحواله، وهي بدورها نظرية شديدة العواصة، فلم يؤد استعمال البرهان بابن رشد فيها إلا إلى تحريم نفي المعاد أو تجويز تأويل صفاته، أي إلى القول بخلود العقل الفعال ووحدة العقل الإنساني المستفاد المتصل به. و مثل هذا وأمثاله - وهو الأصوب باطنيًا عند فيلسوفنا - لا بد في اعتقاده من الحرص على عدم إفشائه لغير أهل التأويل، وإلا فالإفشاء في أمور كهاته دعوة إلى الكفر، «والداعي إلى الكفر كافر».

4- 3- منع التصريح والتلويح بالتكفير

يتكرر تنصيص ابن رشد على منع، بل تحريم التصريح بمسائل أهل البرهان حد الهوس، إذ يجزم قائلًا: «نحن نعلم قطعًا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس». ولا تتعلق هذه الأشياء فقط بخلود العقل الفعال أو خلود الأنفس الفردية، ولا بالثواب والعقاب هل هما للجسم أم للروح، وما إلى ذلك من أحوال المعاد، بل إنها تشمل كل ثمرات التأويلات «البرهانية» لظاهر الشرع. وإن كان مذهب أبي الوليد هذا يذكّر من وجوه بحدود السر والتكتم والخفاء عند أوغل الحركات الباطنية في الإسلام، فهو بخلافها يسقط من حسابه مسألةَ بل واجب التعليم والتوجيه، وينزع إلى حد الحث على سرية تداول «كتب البراهين» ونهي غير «أهل البرهان» عن



قراءتها. وهو لا يعني العامة وحدهم وإنما كذلك المتكلمين، إذ يقول: «وهذا التأويل (أي اليقيني البرهاني) ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور»، و إلا أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. والعجيب في الأمر أن ابن رشد يظهر وكأنه يقصر الحكمة على فهمه هو لها، إذ يعتبر أهل البرهان أنفسهم متفاوتي المراتب لأنهم قد يختلفون في التأويل، «وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان». ولا ريب أن من يدخل تحت هذا الحكم هم المشاؤون، كالفارابي الذي سعى إلى التوفيق بين الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) أو ابن سينا الذي تضايق من هيمنة المعلم الأول ولم ير - خلافًا لابن رشد - أنه «الذي كمل عنده الحق». والأعجب من ذلك قول صاحبنا بفكرة مكفِّرة يحسن إيرادها بنصها: «وههنا أيضًا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة»؛ هذا علاوة على أن المارق عنده عمومًا: «أحق الناس بأن ينطبق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر».

ومن باب ما يمكن رصده كتعصب وتقريظ ذاتي عند فيلسوفنا، يلزم إظهار نزوعه الشديد المكشوف إلى سن موقف الميز والكيل بمكيالين بإزاء أهل الخطابة والجدل وأهله هو من «الحكماء». فهؤلاء لا يجوز تكفيرهم إذا اجتهدوا في مباحث الذات الإلهية، وكيفية وجود العالم عن الله، وكيفية المعاد، «فأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل»، أي «الراسخون في العلم» (بالمعنى الذي توهمه ابن رشد في القرآن، كما أشرنا)، وهم مأجورون بأجر حتى وإن أخطأوا. أما المصنَّفون عنده خارج دائرة البرهان فهم في المقام النظري الأول المعتزلة و بالأخص الأشاعرة

الذين يحملهم، من دون أي تمحيص تاريخي، مسؤولية تفكيك الأمة إلى فرق متناحرة، ويذهب - نظرًا لتركيزه على الغزالي، الأشعريِّ المذهب - إلى القول «إن كثيرًا من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية»، وإنهم «ضلوا وأضلوا»، سواء من قال منهم بالنظر كأول الواجبات أو قال بالإيمان، أو من قال بالمزاوجة بين ذلك كله، كالغزالي الذي لا يدخر ابن رشد جهدًا في تأثيمه والطعن فيه لكونه - في نظره- عالج مسائل التأويل في كتب غير برهانية وصرح بها وأفشاها للعامة والمتكلمين. وما دعوته في الأخير إلى اعتماد الكتاب العزيز إلا تعبير عن تبنيه أمام العامة لموقف السلطان الغالب، المدافع عن بيضة الدين وعقيدة التوحيد ضد «حضيض المقلدين» و«تشغيب المتكلمين»... إلخ. ولا يتوانى صاحب «فصل المقال»، الذي هو أصلًا فتوى فقهية، في الاستقواء بذلك السلطان وحثه من جهة على تحريم قراءة كتب المتكلمين، ومن جهة أخرى على الحيلولة دون وصول مقالات أهل البرهان إلى سوق العامة و«الخطابيين»، وذلك حتى تبقى شأنًا خاصًا لا يُتداول إلا سرًّا بين الجدران (أي intra muros بالتعبير اللاتيني)، كما عند فرق مسيحية باطنية.

من الأسئلة المقلقة المحيرة التي يحق طرحها على هامش فصل المقال و«الضميمة» وبالمماثلة على مناهج الأدلة، هي اختصارًا من هذا الصنف:

أ- ما وضع ودور هذه الحكمة الرشدية المحجوبة الممنوعة من الإفشاء والتصريح، وبالتالي من التعليم والتلقين؟ لو أن ابن رشد أقام مدرسة، كما فعل أفلاطون (أكاديميا) ثم أرسطو (ليكيو) الذي كانت كتاباته في الأصل دروسًا ومشائيته تدريسًا، أو لو أنه فقط زاول مهنة التدريس، على نحو منظم مسترسل، فهل كان في



دروسه أمام أسئلة طلبته سيبقى واقفًا على ظاهر الشرع كأي فقيه عاديٍّ لم يؤت الحكمة ولا النباهة، فلا يؤول ولا يصرح بثمرات اجتهاده البرهاني؟

ب- كيف نقرر، من دون تحكم ولا اعتباط، أن تلك الحكمة هي الأفيد والأفضل والأقوى مضمونيًّا وحتى منطقيًّا، في حين أننا بعد رفع الغطاء عنها ومقارنتها بأنماط معرفية وقولية أخرى (فقهية وكلامية وصوفية)، وقياسًا إلى مسائل «عويصة» غير تجريبية من صنف ما ذكرنا، لا نراها تتظاهر في آخر المطاف وأحسن الحالات إلا كالزيزفون الذي يزهر ولا يثمر؟

جـ- لماذا يؤدي التصريح بالتأويل «البرهاني» ولو لغير «أهله» إلى البدعة والكفر، مع العلم أن «الحق، حسب تعريف رشدي شهير، لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»، وأن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»؟

أسئلة تتضمن بعض وجوه أجوبتها وتوحي بها، وقد تكفي لكي تجعلنا نضع اليد على أهم مكامن اختلالات الخطاب الرشدي ومفارقاته. وإذا كان تاريخ الفكر المقارن - وإن بشروط - مطلوبًا فإن وضع ذلك الخطاب على محك فلسفات أشرنا إلى بعضها أعلاه لمن شأنه أن يظهره كخطاب كثير الترسبات الأرسطية المعيقة، قليل الاهتمام الكثيف المتصل بعنصر الإبداع والتأصيل الفكري وبمدى تجانس مناهجه مع موضوعه. والحال أن ابن رشد في مجمل كتاباته الأصيلة ظل يتحرك إلى قضايا ومسائل لم تخف عليه عواصتها ولا يمكن للفكر أو «العقل الخالص» (بالمعنى الكانطي) أن يعمل فيها إلا وهو إجمالًا يدهن من قارورة فارغة، فيأتي بأحكام «ذاتية» على الشيء، لأنها فرع تصوره، كما في مبدأ منطقي معروف. وهنا نقف

على حجر الزاوية في التجاوزية (حتى لا نقول التهافتية) الرشـدية، أي هذا التسـييد المندفـع المفرط للمنطـق البرهاني، وذلك في فضـاءات ومدارج لا يسـعه أن يكون فعليًـا إلا برقًا خلبًا أو منهجًا غيـر ذي أداء ونفع؛ هذا مع العلم أن واضعه أرسـطو وكبار المشـائين اليونان والعـرب لم يصرفوه في الغالب خارج مواضعه الطبيعية المرسومة، أي الفلك والهندسة والفيزياء، وقوام هذه العلوم هو الرياضيات (ماتيماتكوس) أو ما يسـميه المترجمون وابن رشـد نفسـه «التعاليـم». والمحير حقًّـا أن أبا الوليد يقـف عند طبائع البرهان في النص الأرسـطي نفسه ويفسرها، لكن من دون أن يلتزم بعبرتها ويطبقهـا فـي تفكيره، وهـو القائل: «ليـس يوجد للجوهر حـدود؛ ولذلك ليـس يوجـد على الجواهـر براهين هي حـدود متغيرة في الوضـع، بل إنما يلفـى ذلـك في الأعراض. هذا هو الذي ينبغي أن يفهم من قوله (أرسـطو) إن الجوهـر ليـس عليـه برهـان ولا لِمَ هو الجوهـر، أي برهـان مطلق وهو الـذي يعطي الوجود والسـبب معًا»[1]. كما يذهب إلـى التأكيد: «وأما نحن فنقول إنه ليس كل شـيء يعلم بالبرهان، بل ها هنا أشـياء تعلم بغير وسـط ولا برهان، ووجود ذلك بيِّن»[2].

والجديـر بالتذكيـر أن قرطبيًـا آخـر قريبًـا زمانيًـا من ابن رشـد - الذي لا يبـدو أنـه نظر في أعمالـه غير الفقهيـة أو حاورها -، وهو ابـن حزم، قد نبـه مـن قبل إلى أن قيـاس العلة أو البرهـان، إن كان يصح فـي الطبيعيات، فهو في الشـرعيات لغو وتلبيس، إذ إنه، كما يسجل: «ليس في الشرائع علة أصـلًا بوجه من الوجوه ولا شـيء يوجبهـا إلا الأوامر الـواردة من الله عز

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، المرجع المذكور، ج 2، ص 702، وما يليها في تفسير مقالة الهاء، هذا فضلًا عما ورد في السياق نفسه ضمن تفسير مقالتي الباء والدال.

(2) انظـر تلخيـص كتـاب البرهـان، تحقيق د. محمـود قاسـم، الهيئة المصريـة العامة للكتاب، 1982، ص 44.



وجل فقط». وبهذا التصور يعارض ابن حزم قبليًّا ابن رشـد وكل الفلاسفة والمتكلميـن السـابقين عليـه والقائلين بعلاقـات التجانـس والتكامل بين النقـل والعقل، وذلك حتى يتسـنى له أن يحصـر العلل في ذات النصوص، أي فـي معقوليتها المحايثـة، لأن العقل الخالص ليس فيه، حسـب تعبيره، «ما يوجب تحريم شيء مما في العالـم وتحليل آخر»[1].

5- حيث الرشدية تراود عمق الفكر ورقيّ الذائقة

5-1- فكرة وحدة العقل البشري

حسـب علمنـا لا يوجـد بحـث مخصـوص يـروم تخليـص الأقاويـل الرشـدية الأصيلة المبثوثة هنا وهناك في تفاسـير فيلسوف قرطبة ومراكش وتلاخيصـه، جريًـا على عاداتـه هو في تجريـد أقاويل أرسـطو العلمية من مذاهـب غيـره من الأقاويل الجدليـة، وذلك ليس في أعمالـه الواصلة إلينا فحسـب، وإنمـا أيضًا في نصوصـه الضائعة أصولها، المتبقيـة على نحو أو آخر في ترجمات عبرية أو لاتينية. وتدليلًا على صحة ما نقول، نمثل بفكرة وحـدة العقل البشـري، وهي الدرة النفيسـة المبثوثة في القسـم الثالث من شـرح ابن رشـد لكتاب في النفس لأرسـطو Peri Psikhis، الذي نقل نصه كاملًا إلى العربية إسحاق بن حنين؛ وهذا الشرح ضاع أصله العربي بعد أن نقله إلى اللاتينية ميشـل سـكوت (ق 13م) [2]، واسـتعاده من هذه اللغة إلى العربيـة أواخر القرن الماضي د. إبراهيم الغربـي. ومما نقرأه بعبارات هذه الاستعادة حول الفكرة الرشدية المشار إليها:

(1) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، مرجع مذكور، ص169.

(2) أمـا الترجمة العبرية لموسـى بـن ميمون (منتصف ق 13م) فهي لــ« تلخيص» ابن رشد لكتاب «في النفس» لأرسطو، لم يضع أصله العربي، انظر نصه بتحقيق وتعليق ألفرد. لـ. عبري، القاهرة 1994.

«ينبغي أن يكون في النفس ثلاثة أجزاء من العقل، أولها العقل المنفعل وأما الثاني فهو الفاعل والمفعول. وهذان - ضمن الثلاثة - أزليان، أي الفاعل والمنفعل، أما الثالث فهو كائن وفاسد بصفة واحدة (أي بمفرديته وانفصاله) وأزلي بصفة أخرى (أي من حيث نزوعه إلى الإنسانية المترقية إلى الاتصال بالعقل الفاعل). وبما أننا رأينا تبعًا لهذا القول أن العقل الهيولاني واحد لكل البشر، وبما أننا تبعًا لهذا أيضًا رأينا أن الصنف البشري أزلي كما تبين في مواضع أخرى، فضروري ألا يكون العقل الهيولاني متعريًّا من المبادئ الطبيعية المشتركة بين كل الصنف البشري، أي من القضايا الأولى والتصورات الفريدة المشتركة بين الجميع، فتلك المعقولات واحدة من جهة المتقبل وكثرة من جهة المعنى المتقبل، فمن الضروري ألا يكون ذلك المعقول فاسدًا بالبساطة بل فاسدًا بالنسبة لكل فرد، وبهذه الصفة نستطيع أن نقول إن العقل النظري واحد للجميع»[1].

لا يسعنا المجال هنا للاستفاضة في عرض تلكم الفكرة التي لا توجد عند أرسطو إلا في شكل فُتَاتي، وحسبنا أن نلتمس جدارتها من خلال شبكة إدراك فلسفية صرفة، لم يلتفت إليها الدارسون ذوو الاختصاص، إذ نجدها مسجلة باسم صاحبها ابن رشد عند فلاسفة ألمان، من صنف ليبنز[2] وهردر اللذين يعارضانها، وعند واحد من كبارهم، إيمانويل كانط الذي يدافع عنها ضد هذا الأخير بالتخصيص، إذ نقرأ في نصه كاملًا، كما نُعَرِّبه:

---

(1) ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله عن اللاتينية إلى العربية د. إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، تونس 1997، ص 243-244.

(2) انظر ليبنز Lebniz مقالات في الثيوديسيا، ط. فلامريون، باريس، 1969، ص 54-59.



«الآن هناك قضية علينا الدفاع عنها ضد هردر القائل: «علينا ألا نترك فلسفة التاريخ تتيه في دروب فلسفة ابن رشد»... وذلك لأن مصير النوع الإنساني - منظورًا إليه في مجموعه - هو ارتقاء مطرد؛ والإنجاز الكلي لهذا هو فكرة خالصة، لكنها نافعة من كل وجهة؛ إنها الغاية التي علينا أن نوجه جهودنا إليها، تماشيًا مع خطة الألوهية»[1].

إننا نتفهم معنى انتصار كانط لفكرة وحدة العقل الرشدية (خلافًا لما ذهب إليه هردر)، وذلك إذا ما نظرنا إلى تماهيها مع أطروحة الفيلسوف الألماني في العقل الخالص ومعيارية الضرورة والشمولية لمعرفة الحقيقة وإقامتها. ولعل هذا التماهي هو ما تنبه إليه أرنست رينان (ولو أنه لا يذكر كانط) إذ يسجل: «إن وحدة العقل (عند ابن رشد) لا تعني شيئًا آخر غير شمولية مبادئ العقل الخالص ووحدة التكوين النفسي لكل الجنس البشري، إنسانية حية ودائمة، هذا على ما يبدو هو معنى النظرية الرشدية لوحدة العقل»[2]. ولعل ما يعيننا أكثر على فهم هذي الموضوعة وتقريبها إلى الأذهان هو ما أنجزه الخبير ألن دي ليبيرا حول مؤلف ابن رشد الضائع أصله العربي: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، هذا المؤلف، بالرغم من ضحالة ترجمته اللاتينية عن ترجمة عبرية من طرف ميشل سكوت (ق 13م)، قد أثار حفيظة توما الأكويني وحكمًا عنيفًا من أسقف باريس، إيتيان تومبيي E. Tempier، وغيرهما بخصوص ما أدركاه عند الفيلسوف العربي كنفي لسرمدية الكيان الفردي، هذا في حين أنه إنما عرض نظرية لامادية للذات المفكرة ولثنائية فاصلة بين الجسم والعقل. وأمام الكم

(1) إمانويل كانط، فلسفة التاريخ، ط. دينويل-غونتيي، باريس، 1947، ص 85-87.

(2) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ط. ميزونوف-لاروز، باريس 1997، ص 109 وما يليها.

الهائل من الصعوبات النصية والتأويلية حاول دي ليبيرا أن يعيد لشرح ابن رشد لحمته وجدارته الفلسفية الأكيدة انطلاقًا من ترجمة ميشل سكوت اللاتينية مع إصلاح ما اعتورها من أخطاء ومعاطب كثيرة[1].

وأخيرًا، لبلورة القضية الأساس في التفسير الكبير لابن رشد، يحسن إيراد فكرة متماهية من مقدمة ابن خلدون، سنجدها بعد ثلاثة قرون تقريبًا من إحدى النوى الصلبة في الفلسفة الديكارتية، وهذا نصها: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصّة بملّة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنسانيّ منذ كان عمران الخليقة. وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[2]؛ وإلى هذا ذهب أيضًا ابن مسكويه، وله حدسيًّا فضل السبق إذ يكتب: «لقد اخترت عنوان هذا الكتاب جاويدان خرد لأقول للقارئ إن العقول في جميع الأمم هي واحدة في جوهرها. فهي لا تختلف بعضها عن بعض بالنسبة إلى اختلاف البلدان، وهي لا تتغير بالنسبة إلى تغير الزمان، وهي لا تشيخ ولا توهن»[3].

5-2- عن ذائقة ابن رشد الشعرية

ظاهريًّا، يتبدى موقف ابن رشد من الشعر العربي أقرب إلى التحفظ بل الإعراض. وهذا الشعر الذي لم يكن يعرف سواه، غالبًا ما كان يصدر في أغراضه إجمالًا، أحكامًا قيمية أخلاقية ذات بعد تربوي

(1) انظر عمل ألن دي ليبيرا Averroès. L'intelligence et la pensée ط. فلامريون، باريس 1998.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 629؛ وأيضًا ديكارت، خطاب في المنهج، الأعمال الكاملة، ط. غاليمار-لابلياد، باريس 1953، ص 126 وما يليها.

(3) مسكويه، في تقديم الحكمة الخالدة، دار الأندلس، 1980.



بيداغوجي، مستوحى من الموقف القرآني في سورة الشعراء الآية 224 ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ﴾ إلى آخرها؛ سورة يس، الآية 69، ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾، إضافة إلى سورة الأنبياء، الآية 5؛ سورة الحاقة، الآية 41؛ سورة الطور، الآية 30؛ سورة الصافات، الآية 36. كما أن الموقف الرشدي موافق للموقف الأفلاطوني المعبر عنه في كتاب الجمهورية الذي لخصه (باستثناء مقالته العاشرة) وصدر تحت عنوان «الضروري في السياسة»، وهكذا يذهب إلى تأييد ما قرأه عند الفارابي: «وأكثر أشعار العرب إنما هي، كما يقول أبو نصر، في النهم والكريه»، هذا ولو أنه يخصص القول في النسيب الذي إنما هو حث على الفسوق. ولذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان، ويؤدبون من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم[1]. وقد روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**إن من الشعر لحكمة**»، وعن عمر بن الخطاب: «الشعر كلام، فحسنه حسن وقبيحه قبيح».

إن هذا الموقف من أشعار العرب وهذا التوجه التعليمي التربوي في تحفيظ الشعر العربي للنشء وردا أيضًا عند ابن رشد في مختصره لمؤلف أرسطو فن الشعر، مذكور أعلاه[2].

غير أنه من المجحف في حق ثقافة ابن رشد الواسعة المتفتحة أن نركن إلى ذلك الموقف، فلا نذهب إلى استطلاع ما بعده وما يضمره. ذلك أن في كلام مفكرنا عن غرض النسيب مثلًا ما يشير إلى تحبيذه لشعر الحب العذري أو ما جرى على منواله، وأتى في باب ما يسميه «الشعر العفيفي»،

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر، مرجع مذكور، ص 205.

(2) ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع مذكور، ص 91-92.



ويعرفه مستلهمًا بعض عبارات أرسطو في فن الشعر بكونه «مؤلفًا من الأسماء المستولية: (أي الشائعة أو «الأهلية»)، وكذلك من الأسماء الأخر؛ أي المخصوصة أو المتخيلة حيث يريد (الشاعر) التعجب والإلذاذ»[1].

وعلى هذا الشعر العفيفي (العذري أو غير الحضري) يمثل ابن رشد بالمتنبي وإلى حد ما بأبي فراس الحمداني وأبي العلاء المعري، ودونهم المحدثون ولو كانوا من طبقة أبي تمام. فعند أبي الطيب (وهو عنده الأكثر ورودًا) يسوق متذوقًا متلذذًا بيتيه الشائقين:

لبسنَ الوشيَ لا متجملاتٍ ولكنْ كي يصنَّ به الجمالا
وضفرنَ الغدائرَ لا لحسنٍ ولكنْ خفنَ في الشعرِ الضلالا[3]

كما أنه في مقام آخر يستشهد ببيتين للشاعر نفسه:

كم زورةٍ لك في الأعرابِ خافيةٍ أدهى - وقد رقدوا - من زورةِ الذيبِ
أزورهم وسوادُ الليلِ يشفعُ لي وأنثني وبياضُ الصبحِ يغري بي

فيسجل قارؤنا الخبير: «فإن البيت الأول هو استدلال، والثاني إدارة. ولما جمع هذان البيتان صنفي المحاكاة، كانا في غاية من الحسن»[3].

لقد كانت لفيلسوفنا الموسوعي ذائقة شعرية معتبرة تقوم على أساس التمييز والانتقاء في حق القصائد ما سلف منها وما جد، معياره في ذلك، كما أشار إليه أرسطو من قبل، أن العلة الأولى المولدة للشعر هي «الإلذاذ لموضع التخييل» فيه[4]. وعلى ضوء هذا المعيار فإنه يرى في أشعار كثير من

---

(1) تلخيص كتاب الشعر، ص 238.

(2) نفس المرجع، ص 228.

(3) نفس المرجع، ص 217.

(4) نفس المرجع، ص 206. ومن هذا الباب يسجل ابن رشد ما له صلة بموضوعنا:=



المحدثين ما لا يستسيغه «من صور متصنعة ومجازات ضعيفة»، يستشهد عليها بأبي تمام في قوله: «لا تسقني ماء الملام، فإن الماء غير مناسب للملام، وأسخف منه: كَثُبَ الموت رائبًا وحليبًا». كما أن أبا الوليد ينكر على شعراء العرب المحدثين غلوهم الكاذب (كما مارسه السفسطائيون من الشعراء الإغريق)، وينكر عليهم عملهم بالمثل المأثور «أعذب الشعر أكذبه»، ولا يستثني من إنكاره حتى المتنبي حين يقول:

عدوكَ مذمومٌ بكلِّ لسانِ ولو كان من أعدائكَ القمران

أما فرقة الشعراء الناجية، فكأننا بأعضائهم في عرف ابن رشد وتقييمه – وهذا أمر مدهشٌ جدير بالتأمل – هم أولئك الذين يمارسون صناعة الشعر في قرب تفاعلي وجوار مرئوي مع الفلسفة، وذلك «من حيث تسمية الشاعر لأشياء موجودة وجواز كلامه في الكليات». وهؤلاء الملفقون كأننا بصاحبنا لا يرى غضاضة في أن يتحللوا من عمود الشعر عند الاقتضاء والضرورة[1]. وقياسًا إلى هذه الفكرة الرشدية النفيسة، كيف لا تحضرنا متقاطعةً متماهية مقالات مارتن هيدغر الشيقة عن الشاعر العظيم هولدرلين.

في الصفحات الأخيرة من تلخيصه، يرفع ابن رشد الغطاء عن الصفات التي يصير بها الكلام شعرًا، ممثلًا عليها بأبيات من الشعر العربي، قديمه ومحدثه، وهي التغييرات، أي «الموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه»، وبالجملة: إخراج القول غير مخرج العادة[2]، مثل: «القلب والحذف

=«ومن هذا النوع من الناس [العامة] تظهر فئة السفسطائيين، القائمين على أمر هذه المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح» (الضروري في السياسة... المرجع المذكور، فقرة 181).

(1) نفس المرجع، ص 215.

(2) انظر المرجع نفسه، ص 214-215.



والزيـادة والنقصـان والتقديـم والتأخيـر وتغييـر القـول من الإيجـاب إلى السـلب ومن السـلب إلى الإيجـاب.. وبالجملـة: بجميع ما يسـمى عندنا مجـازًا»، ويمثل ناقدنا النبيه على ذلك أيضًا بآيات قرآنية، فنخلص معه إلى القـول: «وأنت إذا تأملت الأشـعار المحركة وجدتها بهـذه الحال وما عدا هذه التغييرات فليس فيه معنى الشعرية إلا الوزن فقط»[1].

من باب توارد الأفكار، ألا تحضرنا هنا بخصوص هذا الكلام الرشدي العجيـب قولة شـارل بودلير: «الشـعر فلسـفي فـي العمق، لكـن من حيث هو قدر قبل كل شـيء، فإن عليه أن يكون فلسـفيًا بنحـو لا إرادي»! وأيضًا بخصوص قول أبي الوليد في «إخراج القول [الشعري] غير مخرج العادة»، ألا نتذكـر الشـاعر الفرنسـي الكبير سـانجون بيرس حين أدلـى في خطاب تسـلمه جائزة نوبل للآداب في 1961: «الشـاعر هو من يكسـر لحسابنا سُنة التعود»! وكذلك ألا تحضرنا افتتاحيتان للراحل محمود درويش في عددين من مجلة الكرمل: «كثُر الشـعراء وقلّ الشـعر» و«أنقذونا من هذا الشـعر»، أي شعر من يسميهم ابن رشد «الشعراء المموهون» و«شعراء الزور»! ومن قصدهم أبو الطيب المتنبي قائلًا:

«ومكايدُ السفهاءِ واقعةٌ بهم.. وعداوةُ الشعراءِ بئسَ المقتنى»...

خاتمات

فـي العصـر الوسـيط الأوروبـي، كانـت لفظتـا arabi وphilosophi مترادفتيـن فـي مقابـل latini. وكان الغـرب اللاتينـي، كمـا يقـر ألان دي إيبيـرا «متخلفًـا فلسـفيًا»[2]؛ ولا أدل علـى ذلـك مـن وفـرة الأعـلام المسـلمين وحتى اليهـود الذين لتّـن التراجمة أسـماءهم العائليـة وأحيانًا

(1) المرجع نفسه، ص 243.

(2) ألان دي ليبيرا، الفكر في العهد الوسيط. ط لوسوي، باريس، ن 1991، ص 110.



الشخصية فقط؛ ومنهم من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر الميلادي: أبو بكر الرازي، الطبيب والمفكر الأصيل، Rhazès؛ أبو الحسن بن الهيثم Alhazen، الذي تدين له البصريات في أوروبا الوسطوية بالشيء الكثير؛ الفارابي Alfarabius أو Avenracer (أبو نصر) الفيلسوف الأفلاطوني؛ ابن سينا Avicenna الفيلسوف والطبيب الشهير، ابن وافد Eben Guefet، الطبيب اليهودي في عهد بني ذي النون بطليطلة؛ ابن زهر الأب والابن الطبيبان Avenzoar؛ ابن باجة السرقسطي Avenpace de Saragossa صاحب تدبير المتوحد المعروف؛ أبو بكر بن طفيل الوادي آشي Abubacer de Cadix، الذي أثرت روايته الفلسفية «حي بن يقظان» في الروائي الإنجليزي دانييل ديفو صاحب رواية روبنسون كروزُوي؛ ابن رشد القرطبي Averroès de Cordoba؛ البطروجي الفلكي Alpetraguis؛ ولم يتعرف اللاتينيون على موسى بن ميمون Moïse Maimonïde وابن جبرون Avicebron (المفكر والشاعر اليهودي) إلا في القرن الثالث عشر؛ وفي القرن الموالي لم يعد لهم من معرفة إلا بابن سينا وابن رشد. فالأول يكاد يجمع مؤرخو الفلسفة الوسطوية على أن مصنفاته هي التي صلحت للغرب مصدرًا لتعلم الفلسفة. أما مترجمه إلى اللاتينية في طليطلة القرن الثاني عشر فهو دومينيك غونديسالي D. Gondisali المسيحي، الذي أنجز عمله عن ترجمة قشتالية للنص العربي قام بها اليهودي بن داود... «إن ألبير الكبير المفكر الدومينيكي الألماني [المتوفى في 1280م]، كما يعترف إرنست رينان، مدين بكل شيء لابن سينا، والقديس توما الأكويني (تلميذ الأول) كفيلسوف مدين بكل شيء تقريبًا لابن رشد». إن أول مترجم نقل هذا الأخير إلى اللاتينية هو ميشل سكوت M. Scot وتلاه هرمن الألماني Herman l'Allemand، وكلاهما كان مُترْجِمًا ملحقًا في نابولي بدار فريدريك الثاني من أسرة هوهنستاوفن المالكة الألمانية، وهو الامبراطور المعروف بعدائه لبابوية

روما وبصداقته للمسلمين ومحبته لثقافتهم، كما بأسئلته إلى عبد الحق ابن سبعين الأندلسي الذي أجاب عنها في كتابه المسائل الصقلية[1]، كما أشرنا في المقدمة.

من باب ما لا يدرك كله لا يترك كله، نرى شيئًا من الغلو في تحذير البحاثة عبد الرحمن بدوي من الترجمات العبرية التي هي في تقديره «أفسد ألف مرة من الترجمات اللاتينية»[2]: فهذه الترجمات، بالرغم من معاطبها وتقصيراتها، لها فضل لا ينكر، فإضافة إلى تدليلها على أن علم ابن رشد شمل أيضًا نصوصًا أخرى لأرسطو وعند الضرورة لأفلاطون، فإنها تمدنا نحن الأحياء بمادة خام يمكن من خلالها محاولة إعادة تلك النصوص الضائعة إلى لغتها الأصلية، قصد الوقوف على المزيد من اهتمامات فيلسوفنا وتآويله، ما كنا لنعرفها لولا وجود تلك المادة وتداولها عبر الأحقاب.

ماذا عن التفاسير الرشدية وعطاءاتها؟

«هذا الإمام وهذه أعماله/ يا ليت شعري/ هل أتت آماله». إن سؤال هذا البيت الذي قاله محيي الدين بن عربي في حضوره تشييع ابن رشد إلى مثواه الأخير، لربما يجوز الإجابة عنه بكون أعمال فيلسوف قرطبة ومراكش عرفت مآلًا لا يخلو من الفرادة والمفارقة، وأن آماله لم تؤتِ بعض أكلها في الوسط الإسلامي، بل في أوروبا المسيحية، ولو على أنحاء متنوعة متفاوتة. فلقد حرَّم أساقفة باريس وأكسفورد وكانتربري في القرن الثالث عشر- كما فعل فقهاء المالكية من الأندلسيين من قبلهم- قراءة

(1) انظر ابن سبعين، الرسائل الصقلية، بيروت، 1941، وكذلك روايتي «هذا الأندلسي!»، دار الآداب، بيروت، 2007.

(2) عبد الرحمن بدوي، في Multiple Averroès، مرجع مذكور، ص 80.



مصنفات ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية أو العبرية، حتى إن حكم الإعدام بالتحريق قد صدر في حق أحد مترجميه المتأخرين، وهو جيرار بروي دي لانگدوك G. Breuil de Languedoc؛ لكن بالرغم من ذلك فإن أعماله، كما يقر بذلك إرنست رينان نفسه في كتابه الشهير ابن رشد والرشدوية كانت لها إفاداتٌ نافعةٌ جُلّى على أتباعه وأيضًا على خصومه منذ أواخر عهد ابن رشد، وذلك مع المفكر الديني اليهودي موسى بن ميمون حتى أواسط القرن السادس عشر، ومع مدرسة بادوفا الإيطالية، مرورًا بروجي بيكون وألبير الكبير وتوما الأكويني، وغيرهم. فهذا القديس الأخير (المتوفى في 1274)، على سبيل المثال الدال، كان المستفيد الأكبر من شروح ابن رشد لأرسطو المنقولة إلى اللاتينية، لكنه لم يسع إلى استيعاب الأرسطية والتعويل عليها إلا كرافد عقلي أو فلسفة شرعيتها وغايتها تقومان وظيفيًّا في خدمة الإيمان الإنجيلي وجرايته، وذلك، خلافًا لابن رشد، من دون أي تنازل أو تلكؤ في مجال أساسيات هذا الإيمان حول خلق الله الكون من عدم ووحدة الروح والجسد وخلود النفوس الفردية، وهي المسائل التي كَرَّس لها كتابه الموسوم وحدة العقل، ضد ابن رشد[1]. كما أنه - خلافًا أيضًا لما فعله ابن رشد بأرسطيته ضد المعتزلة والأشاعرة والغزالي - لم يُشَهِّر بآباء الكنيسة قبله ولم يُبَدّعهم، بل ذهب على العكس - في مجال الأخلاق مثلًا - إلى إقامة الحكمة على قيمة التعقل (phronisis)، كما في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيكوماخوس أو prudentia بالمعنى الأوغسطيني. ومن هنا كان اجتهاده في التوفيق بين أرسطو والقديس المغاربي أوريليوس أغسطينوس (354-430م) صاحب مدينة الله. ولعل مسلك توما الأكويني

(1) انظر توما الأكويني، ضد ابن رشد، ترجمة دي ليبيرا، ط. فلاماريون، باريس، 1994.

هـذا هـو ما جعله، على نقيض ابن رشـد بين قومه، يخلف مدرسـة حملت اسـمه ومذهبًا صار منذ بداية القرن السادس عشر مذهب الكنيسة الرسمي وركنا ركينًا بمعية الأرسطية «الممسحة»، في الفلسفة السكولائية[1].

أما خارج كل مرجعية أوروبية أو مسـيحية، يمكن اسـتقاء بعض عناصر القراءة الفلسـفية النقدية لكتابات ابن رشـد الأصيلة مـن مرجعية قريبة منه مكانيًّـا وزمانيًّـا وحتى ذهنيًّـا إلى حد ما، ونقصـد بها الخلدونيـة التي كان صاحبها شديد الشعور بمأزق المشائية الإسلامية (المضموني والمنهجي) ونزّاعـا إلى إقامة علم بديل عنها أسـماه «علم الاجتماع البشـري» أو «علم العمران»[2].

حسـب ابن الخطيب فـي الإحاطة والمقري في نفـح الطيب، فإن لابن خلـدون تلخيصـات لبعـض مؤلفـات ابـن رشـد هي، علـى شـاكلة لباب المحصـل...، في التحصيـل المعرفي، ضاعت من بعـد كلها. إن صاحب المقدمة يذكر بالاسـم لابن رشـد تلخيص الخطابة لأرسـطو ولا يشير إلى تلخيـص السياسـة لأفلاطـون. لكن هناك مؤشـرات تدل علـى أن مؤرخنا علـم بهـذا التلخيـص واطلـع عليـه، منهـا أن الترجمـة العبرية لـه على يد شـامويل بن يهودا تعـود إلى القرن الرابع عشـر، أي أن الأصل العربي كان

(1) حـول ظهور مؤسسـة الجامعة وطبقـة «المثقفين» في القرنين الثالث عشـر والرابع عشـر بأوروبا، وذلـك كخروج عن نزوع إبقاء الفلسـفة مصانة بين جدران سـميكة منيعـة، وهـو نزوع ابن رشـد بامتياز وابن باجـة من قبله (في تدبيـر المتوحد)، انظر على سـبيل المثال جاك لوكـوف، المثقفون في العهد الوسـيط، ط Seuil. باريس، 1985؛ ألان دي ليبيـرا، - التفكيـر فـي العهـد الوسـيط، ط Seuil باريـس 1991، الفصل 4 والفصل 5، - الفلسفة القروسطية، المرجع المذكور، ص 367-383.

(2) انظـر مؤلفنـا، الخلدونيـة في ضوء فلسـفة التاريـخ، دار الطليعة، بيـروت، 1998، أو ط2 المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006.



موجـودًا وربما متداولًا في عهد ابن خلـدون وبعده، إلى أن ضاع تمامًا في الحريـق الـذي أتـى على جزء مـن الذخيرة العربيـة بمكتبة الاسـكوريـال سنة 1671.

وعـلاوة على ذلك المؤشـر، هناك آخر يكمن فـي المفاهيم والعبارات الواردة في تلخيص السياسـة والتي يسـتعملها ابن خلدون في نقده لأفكار ابن رشـد السياسية، ومنها على سـبيل المثال أن «الاجتماعات في كثير من الممالـك الإسـلامية اليوم، إنما هـي اجتماعات بيوتات وأسـر»[1]، فيعتبر هذا التعليل للحسب ولقوة الحكم السياسي أي «بقدم النزل بالمدينة»، من غلطات فيلسوف قرطبة الذي انخدع بالمعرفة العامة المشهورة وخفي عليه فـي الأمر «حقيقة العصبية وسـرها في الخليقة»[2]. ومـا ورد في الموضوع نفسـه (خصوصًا في الفصلين 13 و14 من المقدمة يرجح كون ابن خلدون اطلـع علـى تلخيص السياسـة عـلاوة على تلخيـص الخطابة الـذي يذكره بالاسـم[3]. وقد يصح القول أيضًـا إن مؤرخنا قرأ كتاب فصل المقال الذي كان لا يزال يذكر في عهده. وفي المحصلة فإن اسـم ابن رشـد وارد مرتين فـي كتاب العِبَر وعشـر مـرات في المقدمـة، خصوصًا في الفصـل الواحد والثلاثين من الكتاب السادس «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحِليها».

فـي مقابل ذلـك، ليس هناك يقين علـى أن ابن خلـدون اطلع على أهم تفسـير قام به أبو الوليد لأرسـطو، تفسـير ما بعد الطبيعة، هذا مع أن مقاطع عـدة من ثلاث مقالات فيه (الباء/ الدال/ الهـاء) - علاوة على أخرى في تلخيص البرهان- سـبق أن ذكرنا أهمها، تتماهـى قبليًّا مع النقد الخلدوني

(1) ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع مذكور، ص 175-176.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 169.

(3) المرجع نفسه، ص 168.



وتعززه، ومؤداه أن ميدان المعرفة الميتافيزيقية («الناظرة في المسائل القصوى»، حسب التعريف الرشدي) هو ميدان الإشكالات العويصة المعضلة (aporiès) لا تدخل تحت حكم البرهانية الضرورية الشمولية (apodektikos)؛ وذلك لأنها غير قابلة للتجربة والاختبار العقلي الممكن، كما سيفلسف ذلك كانط في القرن الثامن عشر على نحو أعمق مفهوميةً ومنهجية وأوسع نسقية.

في تلخيص السياسة (المقتصر على الفصل الثاني حتى التاسع من جمهورية أفلاطون)، يظهر من أفكار الفيلسوف اليوناني وتعليقات ابن رشد واستطراداته أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تتوافر لها حظوظ التحقق إلا بشرط ضروري أكيد هو تطبُّع الحكام العادلين المستنيرين بمثالية متواترة بناءة خالصة، لا تعتورها أي شروخ ولا قلاقل تاريخية. والحال أن ابن خلدون المعترض على كل ترتيلية سياسية وعظية طوباوية يرى، معززًا بالحجج والحالات التاريخية الواقعة، أن ذلك كله محال. وإن أفلاطون نفسه (مفسرًا من طرف ابن رشد) يؤيد قبليًّا مؤرخنا حين يقر في أكثر من موضع الاستحالة التاريخية للمدينة الفاضلة، إذ يعترف بالحرف: «وجب القول إنه لن يكون هناك إمكان لقيام مثل هذه المدينة، وبالتالي فإن كل ما قلناه من قبل في ذلك يمكن أن تتبين لنا الآن استحالته»[1].

(1) انظر ارفن إسحاق روزنتال: Commentary on Platon's Republic، طبعة جامعة كمبريدج، 1956، ص 162 وص 195 وما يليها، أو ص 142 في ابن رشد، تلخيص السياسة، عَرَّبه حسن عبيدي وفاطمة كاظم الذهبي عن الترجمة الإنجليزية من العبرية، واحدة لأرفن رونتال المذكور، والأخرى أنجزها Ralph Lerner والف ليز: Averroes on Plato's Republic، ونشرت في 1974 عن Cornell University Press، انظر ذلك الإقرار أيضًا في تعريب الكتاب نفسه عن العبرية لأحمد شحلان ولو بعبارات أخف، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، بيروت 1998، ص 172.



ولا ريب عندنا أن أعمال أعلام كابن خلدون، ومن قبله ابن عربي والسهروردي وابن سبعين، تؤكد أن ابن رشد لم يكن في العالم الإسلامي خاتم الفلاسفة، ولم تمت الفلسفة بموته، ولم يكن «الشعاع الأخير» في تاريخ الفكر الفلسفي بمعانيه المتعددة الثرية على أرض الإسلام، وذلك عكس ما ذهب إليه بعض الدارسين من صنف مونك ورينان، واقتداءً بهما محمد أركون.

أخيرًا، ليس علينا، كما يرى كانط، أن نتبع توصية الفيلسوف الألماني هردر الداعية إلى اجتناب طريق ابن رشد، كما أسلفنا الذكر، لكن في المقابل ما نتمناه هو قيام تيار دراسي يعيد فيلسوف قرطبة ومراكش إلى انتمائه التاريخي والمعرفي؛ تيار لا يتغاضى عن تناقضاته وهفواته، ولا يخضع في معالجته لضغوطات المركزية العقلية الهيلينية أو الغربية (التي تجعل البعض يصدع متعجبًا: وأخيرًا عثرنا على عقلاني في الإسلام: ابن رشد!)؛ كما لا ينساق ذلك التيار وراء التملكات الحداثوية المتهافتة المشوهة. إن الأعمال الرشدية ستظل مواضيع مهمة في تاريخ الفلسفة، جديرة بالبحث والمساءلة، وصاحبها المتجرد للتحصيل المعرفي، المحب المتشوق للفلسفة، سيبقى معلمة مضيئة، من دون أن نقول عنه ما قاله هو عن أرسطو: «كمُل عنده الحق»...

إن القراءة الفلسفية الصادرة عن الوعي التاريخي، المهمومة بمطالب الاستئناف الإبداعي – وهي التي نراها اليوم من أعز ما يطلب – لمن شأنها أن تجنبنا أيضًا السقوط في أشراك صنف من الاستشراق، يروم إدخالنا في منطق النقض والتضاد، وإلزامنا مثلًا بإفراغ الجهد للدفاع عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية حين ينفيها، معتبرًا هذه الفلسفة، كما يذهب إرنست رينان، مجرد «عارض استطرادي» في تاريخ العرب الفكري، إذ لم تكن عند الساميين، كما يكتب، «غير استعارة خارجية صرفة خالية من كل

خصب، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية»[1]. ويذهب رينان إلى حد التأسف لكون العرب كانوا هم نقلة التراث اليوناني، من فلسفة أرسطو المشائية وهندسة إوقليدس وطب جالينوس وفلكيات بطليموس، بدل أن يقوم البيزنطيون أنفسهم بذلك، فيكتب: «آه لو كان البيزنطيون أقل غيرة على كنوز ما كانوا وقتذاك يقرأونها، إذن لما احتيج إلى ذلك المعبر الغريب الذي جعل العلم الإغريقي يأتينا من القرن الثاني عشر مرورًا بسوريا وبغداد وقرطبة وطليطلة»![2].

كما أن ذلك الموقف نفسه قد يمنحنا القدرة على فحص نصوص الظاهرة الفلسفية في الإسلام بمقولتي الحي والميت فيها. وعلى ضوء هذا الفحص يتسنى لأسئلة أساسية أن تطرح، منها مثلًا: هل من الممكن نظريًّا وعمليًّا استثمار قدر ما من تلك النصوص لفائدة فكر فلسفي جديد؟ أم أن مغادرتها – والمغادرة تفترض العبور – هو الشرط الأكيد لتدشين ممارسة فلسفية جديدة؟ وكيفما كان الاختيار، تجاوزيًّا يلقي بتلك النصوص بين طبقات تاريخ الكلام الفلسفي، أو تركيبيًّا يستجلب ما هو من قبيل الصحة فيها، فإن صاحبه مطالب بالاضطلاع المعرفي والاقتدار الفلسفي، وما

---

(1) إ. رينان، ابن رشد والرشدية، ط. 3، باريس 1866، ص VIII من التوطئة المحذوفة من ط. 1997 المشار إليها أعلاه، أو انظر ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص15.

(2) انظر الاسلام والعلم، ط. كلمان ليفي، باريس 1883، ص 11. حول الرد على تلك الادعاءات التي قال بها إرنست رينان في ابن رشد والرشدية (مرجع مذكور) وكتابٌ آخرون أقل منه أهمية علمًا وموسوعية (علي زيعور و ماجد فخري وسميح الزين...)، انظر هنري كوربان في ابن رشد المتعدد، ص 323-332؛ ألان دي ليبيرا، الفلسفة القروسطية، المرجع المذكور، ص 183-184. بنسالم حميش، العرب والإسلام في مريا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2010.



يظل من المواقف والمزاعم دون استيفاء هذين الشرطين فهو هراء وهتاف ليس غير.

ومن آخر الكتابات السجالية اللاعلمية تلك التي اقترفها أستاذ التاريخ بجامعة ليون، سيلڤان گوگانهيم Sylvain Gouguenheim في كتاب له[1]، حيث يذهب متهافتًا إلى نفي دور العرب في نقل التراث اليوناني إلى أوروبا القرون الوسطى ثم إسناد ذلك الدور إلى اسم مغمور هو جاك دي ڤينيز Jacques de Venise من القرن الثاني عشر ميلادي، الذي ترجم - حسب ادعاء المؤلف - أرسطو مباشرة من اليونانية (التي كان يحسنها) إلى اللاتينية، وذلك في كنيس مون سان-ميشل؛ وبالتالي يكون الغرب المسيحي حول الموضوع في حلٍّ من أي ديْن إزاء العرب والمسلمين، وهذا عكس ما انعقد عليه إجماع علماء ومستشرقي أوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وفيما بعد، بما فيهم إرنست رينان نفسه. وگوگانهيم الذي لا يأبه لهذا الإجماع ولا لكل الدراسات العلمية القديمة والحديثة التي تصب فيه وتعضده، يأبى إلا أن ينفرد بأطروحته الفجة المهزوزة ويتعصب لها مزهوا. ونظرًا لخطورة تأثير ذلك المؤلف وفداحة أخطائه ومغالطاته، أقدم جمع من الخبراء، المشهود لهم بالكفاءة والنزاهة، على وضع كتاب بالغ الأهمية، تحت إشراف فيليب بوتغين وألن دي ليبيرا ومروان راشد وإيرين روزي[2]. فهل يا تُرى يستطيع هذا المؤَلَف العلمي مغالبة أضرار أطروحة

(1) انظر
Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne Ed. Le Seuil, Paris, 2008.

(2) انظر
Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante, par Philippe Büttgen, Alain de Libéra, Marwan Rached, I. Rosier-Catach, éd. Fayard, Paris, 2009.

كَوكَانهيم، سيما وأن وسائل إعلام ومواقع إلكترونية وبلوكَات Blogs (ومعظمها يميني «إسلاموفوبي») نشرت مقاطع من مؤلفه وتصريحاته ووقفت إلى جانبه تناصره لدواع وأسباب تعود ولا شك إلى واقعة 11 سبتمبر 2001، كما تعود إلى وضع الإسلام والمسلمين اليوم في أوروبا والغرب عمومًا؟



الفصل الرابع

ابن بطوطة ورحلة المتعة والتقوى

الغنى في الغربة وطن، والفقر في الوطن غربة.

علي بن أبي طالب، نهج البلاغة

وقال لي: في الرؤية ضيقٌ تعرفه، ولا تعبره، فإذا جاءك، فسح: إنما جاءك لذلك.

النفري، كتاب المواقف

إني أعلم حبك [يا ابن بطوطة] للأسفار والجولان.

محمد شاه بن تغلق، رحلة ابن بطوطة




مكتبة
التنوير

تقديم

قد يفي هذا الفصل بغرضه إن تمكنا من إظهار أن العالم الإسلامي، الذي اتُّخِذَ من طرف الغرب طوال قرون موضوعًا لنزعاته الإغرابية exotisme[1]، قد أنتج هو بدوره إغرابييه exotes (وإلى حدّ ما مستغربيه)، وهم على العموم أصناف من أهل الجغرافيا والرحلات والسفارات، كانوا بشكل من الأشكال مولعين بالآخر من حيث ثقافته ومقولاته ونمط عيشه؛ كما كانوا مندمجين أثناء إجراء التنقل والترحال في عملية عرض حساسيتهم ومزاجهم وذهنيتهم على محك اختبار المكان والزمان وتنوع الثقافات والمجتمعات. ويمكن على سبيل التحديد ذكر أهمهم، خصوصًا منهم الذين تعدوا الرحلات الحجازية وحوّلوا رحلاتهم إلى أثر مكتوب، وهم من الشرق الإسلامي ابن فضلان (ق 4هـ) والبيروني (ق 5هـ) وأيضًا ابن منقذ (ق 6هـ) - بمعنى سنذكره -، وابن جبير (ق 6-7هـ) وابن بطوطة (ق 8هـ) وحسن الوزان (ق 10هـ)، وغيرهم من الغرب الإسلامي. واللغة العربية، كما نعلم، حافلة بالتعابير التي تعكس رسوخ تقليد الهجرة والترحال في الاجتماع العربي الإسلامي، ومنها مثلًا: شدَّ الرحال، ضرَب أكباد أو آباط الإبل، أخذ عصا التسيار، ضرَب في الأرض... إلخ.

---

(1) انظر في العناوين أسفله على سبيل المثال فقط مؤلفين حول الإغرابية، أحدهما لجان ـ جاك مورا والثاني لفكتور سيكَلان، ولا نجد لابن بطوطة في المؤلفين أيّ ذكر! أما لفظة exotisme فهي يونانية الأصل مشتقة من exo (البراني) وexodos (الخارج).

بالطبع - وهذا ما فعلناه في ذلك بالتحديد - لا بد من التمييز في تاريخ الرحلات العربية بين من وقفوا عند الآخر النسبي، أي المنتسب إلى نفس اللغة والدين والمغاير إلى حد ما في العادات والتقاليد (لبعد الشقة)، وبين من ذهبوا أبعد من أجل ملاقاة الآخر المختلف اختلافًا قد يصل في حالات إلى درجات قصوى. ويقضي مقام كل دراسة لموضوع كموضوعنا أن يكون الاهتمام أكثر بالفئة الثانية، نظرًا لتعلقها بوصف الغير في مجالات نائية، مستجيبة لروح النزعة الإغرابية ووظيفتها. فباستثناء ابن منقذ أمير قلعة شيزر بشمال حماة، الذي أتاه الآخر غازيًا بلاده في حملات صليبية، يمكن ذكر الأجناس التي وصفها الإغرابيون العرب من المتنقلين حتى ندرك مداراتهم البعيدة القياسية: الهندوس (البيروني)، الترك والخزر والروس والصقالبة (ابن فضلان)، الصقليون (ابن جبير)، الترك والفرس والمغول وشعوب جنوب غرب آسيا (ابن بطوطة). هذا علاوة على المحْدثين كالشدياق والطهطاوي من المشرق، والصفار والعمراوي والحجوي من المغرب، وغيرهم كثير ممن صار الآخر عندهم هو بالتخصيص أوروبا الغربية، ينضاف إليهم بعض دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي الذين استشكلوا تأخر المسلمين وتقدم بلدان الغرب، وذلك جراء صدمتي التحديث والاستعمار، منذ حملة نابليون على مصر في 1798 حتى منتصف القرن العشرين (وهذا الشق الثاني ليس موضوعنا).

1 - ما تيسر من البيوغرافيا

إن المناسبة لا تسمح بالوقوف إلا عند أغنى أنموذج، هو ابن بطوطة الطنجي، الملقب عن جدارة واستحقاق بجوالة العرب وأفّاقهم و«رحال هذه الملة»، حسب تعبيره في الرحلة، المسماة تحفة النظّار في غرائب



الأمصار وعجائب الأسفار[1]. وسؤالنا الافتتاحي المحوري هو: كيف لنا أن نفهم شوق السفر عند رحالتنا، وهل من دوافع عميقة كانت تجعله يشدّ الرحال ويخترق الآفاق، بعيدًا وأبعد من سواه؟

عن حياة الرجل قبل رحيله في 2 رجب 725هـ (13 يونيو 1325م)، وهو شابّ في الواحدة والعشرين، لا نعرف الكثير، ما خلا أنه ولد في طنجة شمال - غرب المغرب الأقصى (في رجب 703 هـ/ فبراير 1304م) وأن نسبه بربري لواتي، ويذهب المقريزي إلى أن قبيلة لواتة عربية وتوجد أيضًا في أرض الكنانة... أما العناصر البيوغرافية الدالة التي نستقيها من نص رحلته فهي أنه حج أربع مرات (ما بين 1326 و1332م، إضافة إلى حجة عودته الأخيرة في 1348م)، وأنه حصل في دمشق تخصيصًا خلال ثلاثة أسابيع على ثلاث عشرة إجازة، (ولعلها عبارة عن شهادات حضور لدروس شيوخ وأساتذة، كان من بينهم امرأتان)؛ كما أنه لبس الخرقة الصوفية ثلاث مرات، أولاها في القدس على يد أحد مريدي الشيخ العراقي أحمد الرفاعي. وكل هذا الزاد لا يعدو أن يكون زاد العارف المتوسط المستوى، ولكن مع تميز صاحبه بذاكرة قوية وحس استكشافي متوهج.

أما المهنة الوحيدة التي مارسها صاحبنا فهي خطة القضاء في دلهي ومالديف فقط، وليس في أي مدينة من مدن الشرق الإسلامي حيث كان

---

(1) نص الرحلة الذي نستعمله حققه طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992. وهذا النص، رغم أخطائه المطبعية واللغوية، يتميز بكون المحقق وضع في هوامشه فقرات ابن جزي وذيله بفهارس مفيدة. وهذا ما لم يفعله (للأسف) الراحل عبد الهادي التازي الذي نشر الرحلة في خمسة أجزاء وحققها، ونعتمدها هي أيضًا لكونها تتفوق على سواها بهوامشها وملاحقها الوافرة المفيدة.



يُلقب شمس الدين؛ وأما موارد عيشه أثناء مراحل رحلته فقد كانت أساسًا خدمات الزوايا والربط والخوانق، وكذلك خلع وهبات الأعيان والأمراء. وبخصوص هذا المورد الأخير، من الجدير بالإشارة أن ابن بطوطة أثناء إقامته في دلهي راكم في ذمته دينًا قيمته 55 ألف دينار، فتوجه إلى محمد شاه بطلب رفعه عنه في قصيدة مدح من نوع ركيك هي كل ما خلفه في باب النظم، مما جاء فيها:

فعجِّل لمن جاء محلكَ زائرا   قضى ديْنه إن الغريمَ تعجلا[1]

كما أن الملاحَظ من جهة أخرى أن الرجل لم يستجب لدعوة ذلك السلطان إلى قطع الاعتكاف والرجوع إلى الخدمة إلا بعد أن تلقى منه «خيلًا مسرجة وجواري وغلمانا وثيابًا ونفقة»[2]. ولقد ذهب، عند الحاجة، إلى تحويل الهبات والأعطيات النفيسة مالًا، حتى إنه حظيَ ببعض الرفه الذي خول له أن يتمتع بالطيبات ويكون مزواجًا...

تمدنا الرحلة أيضًا بعنصر بيوغرافي آخر قد يكون موضع تساؤل. فكما أن ابن بطوطة لم يكن يحسن السباحة ولا فن الجندية، فإنه ليس هناك دليل مادي على أنه كان يحسن حقًّا لغة أخرى غير لغته، وذلك رغم أنه ظل يتذكر كلمات بالهندية والفارسية وأخرى بالمالديفية أو بالتركية (في حواره مع ملكة كيلوكري، ربما في جنوب الفيتنام). لكن إذا كان رحالتنا يقر هو نفسه بجهله بالمالديفية، فإنه يوهم في مقام آخر أنه يتكلم شيئًا من الفارسية، وذلك حين يقول عن سلطان سيلان «الكافر أيري شكروتي»، حسب نعته: «وكان يفهم اللسان الفارسي، ويعجبه

(1) الرحلة، ص 526، ط. التازي، ج 3، ص 236.

(2) المرجع نفسه، ص 541، ط. التازي ج 3، ص 249.



مـا أحدثه به عن الملوك والبلاد»[1]، عبر مترجم وهذا ما لا يقره. وقد نقلل مـع باحثيـن ملمين من شـأن ذلك الادعـاء[2]، غير أن خصاصـات رحالتنا اللغويـة، علـى أيـة حـال، لا يظهر أنهـا أعاقت قدراتـه التواصليـة ولا ثراء مغامراتـه... خارج نـص الرحلة. نعلـم أن وفاة صاحبها كانـت في 770هـ (1368-1369م) كما يروي العسقلاني[3]، أو تسع سنوات بعد ذلك كما في رواية أخرى. وعلاوة على ذلك، لا يعرف بعد بالتدقيق مكان قبره وشاهده، هل بطنجة قرب سـوق أحرضان، أم بتامسـنة حيث قضـى آخر أيامه قاضيًا بتعيين من أبي عنان، ووحيدًا من دون أهل ولا وُلد.

2- نـقـط نـقـاشية

نعلـم أن ابن بطوطـة كان قد جُرّد من كل متاعه وحتى لباسـه في عملية قرصنة تعرض لها بين هنور وفاكنور على ساحل الهند الجنوب - غربي[4]. ويحتمـل أن تكـون تقاييد ما تم من أسـفاره من بين متاعـه الضائع، ولو أن التنصيـص على هذا غير وارد. إننا أمام الرحلة كنص لا يهمنا أن نستشـكل - أكثـر مـن الـلازم - قضاياها التي ربمـا تبدو، من جهـة التحقيق الصارم، حساسة وذات بال، قضايا تمت أساسًا إلى تاريخية النص وانسجام منطوقه مـع الوقائـع، قضايـا يبـرر طرحَها اسـتنادُ هذا النـص إلى الذاكـرة - وإلى الذاكـرة وحدهـا مـن دون أي مرجع مكتـوب - وذلك لإمـلاء ثلاثة عقود

(1) المرجع نفسه، ص 431/ 550-551/ 586/ 627/ 579/ 598.

(2) انظر مثلًا فانسان مونتيي أسفله، ص 461.

(3) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، طبعة حيدر آباد، 1931 - 1969، ج3، ص 480- 481.

(4) رحلة، ص 613، ط. التازي، ج 4.



من الأحداث والمشاهدات المكثفة المتزاحمة؛ ومع ذلك فإن توجهنا لن يمنعنا من إبداء الرأي في ثلاث نقط لا تخلو من أهمية:

2-1- قيل إن الرحلة، كنص أدبي، لا وجود لها[1]. وهذا حكم مبالغ فيه، لماذا؟ حقًّا، لم يكن الناسخ ابن جزي يتوانى عند المناسبة في إثبات ذاته بالطلعات البديعية وحتى بالتوجيهات السياسية التي كانت تمليها عليه مهنته المزدوجة ككاتب لأبي عنان ومكلف من طرفه بتقييد الرحلة. غير أن إقحامات ابن جزي لا تظهر نتوءاتها إلا في فاتحة النص وخاتمته، وهي إجمالًا نزر قليل يسهل تحييده في هوامش. أما ما خلا ذلك، فيجوز نسب النص في معظمه لابن بطوطة، نظرًا لانسجام لحمته اللغوية الأسلوبية وانفراد سرديتها بالسيولة والسهولة واجتناب طقوس السجع والبديع، وما أكثر النصوص في الرحلة التي تشهد بذلك، بل ببلوغ سهولة اللغة «الوسطى» المستعملة حدًّا معتبرًا! ولعل من أروعها شفافيةً وصدقًا في تقديرنا ذلك النص الذي يحكي فيه رحالتنا أسره على يد جماعة من الهندوس في ضواحي مدينة كول (عليكاغ اليوم) ثم نجاته منه[2]. وما تأكيد ابن جزي في مقدمته على وفاء نقله أو تلخيصه إلا حجة إضافية أخرى على صواب ما نرتئيه.

2-2- كانت لبعض الدارسين ولا تزال شكوك وعلامات استفهام حول صحة كرنولوجيا أسفار ابن بطوطة وصدق مزاعمه، وهنا أيضًا ظهر الغلو في تبريز بعض الغلطات أو الاستحالات التاريخية، حتى إن من أولئك من كذَّبوا إقامة رحالتنا في القسطنطينية ووصوله إلى

(1) ذلك ما يراه مثلًا أندري ميكل في موسوعة الإسلام .E.I، الطبعة الجديدة، مادة ابن بطوطة، وكذلك في مقالته المشار إليها أسفله.

(2) رحلة، ص 547-551، ط. التازي، ج 4، ص 11-13.



الصين، فضلًا عن زيارته لمدينة بلغار. غير أن هناك دراسة مخصوصة لبحاثة تشيكي إيفان هربك I. Hrbek تقلل من شأن شكوك باحثين (من بينهم هاملتون چيب)، ومفادها أن التواريخ الخمسين في سرد الرحلة: «قد تكون خاطئة أو غير دقيقة، إلا أنني أعتبر أن الوقائع، في حد ذاتها، هي عمومًا جديرة بالتصديق. ومعنى هذا أن لي تحفظات على ذاكرة صاحبنا، وليس على صدقها، حتى حينما أراه في بعض المناسبات يروي بالتسامع فقط أو يقيم خطاطات متخيلة»[1]. ولا يشك هربك، خلافًا للبعض، في رحلة ابن بطوطة إلى القسطنطينية وحتى إلى الصين، لكون معلوماته عن بعض مآثر هذه الأخيرة وعادات أهلها متماهية مع معلومات التاجر البندقي مركو بولو. ويذهب إلى تأييد هذا الموقف وتعزيزه المستشرق الفرنسي فانسان مونتيي V. Monteil [2].

طبعًا، لا نقول في المقابل إن الرحلة خالية من الإهمالات، منها عدم ذكره لجامع ابن طولون ورواق المغاربة في الأزهر الشريف، وكذلك جامع القرويين والبيمارستان بفاس... كما أننا نقر باحتوائها على معاطب وتجاوزات، تاريخية أو قولية، لكنَّ يُسْرَ عددها يهوّن من شأنها وحِدَّتها. فمثلًا، زعم ابن بطوطة أنه «حضر» خطبة ابن تيمية المعروفة في جامع دمشق خلال رمضان 726، يوليو – غشت 1326[3] قد يكون ـ رغم قصر الفارق الزمني ـ مجرد أكذوبة، لكون الإمام وقتذاك كان سجين القلعة، أي من يوليو 1326 حتى وفاته في سبتمبر 1328 (728هـ). كما أنه من المحال تصور إمكانية قطع رحالتنا للمسافة بين القرم وبلغار على الفولجا الوسطى (1300 كلم

(1) انظر مقالته أسفله، ص 486.

(2) انظر مقالته أسفله ص 448.

(3) الرحلة، ص 113، ط. التازي، ج 1، ص 317.

أو 800 ميل) في عشرة أيام خلال رمضان[1]. إنه كذبٌ مكشوف من باب الإمكان والتقدير، مع أنه ربما الوحيد بهذا الحجم، فلا يصح حتى تبريره بخلل ما في ذاكرة الراوية التي كانت حقًّا مذهلة، إذ نراه مثلًا يصف هدية محمد شاه إلى ملك الصين بكل أصنافها ومقاديرها وألوانها، وذلك بعد مضي أربع عشرة سنة على معاينته لها[2]. لكن مهما يكن من أمر، قد يجوز أن نرى أيضًا في تلك التجاوزات الرغبة عند صاحبنا في استيفاء صورة الرحالة الأكبر، وإن بالتخييل الذي قوامه الالتقاط السمعي دون البصري. ولا نظن ابن بطوطة انفرد بهذا المنحى وأفرط فيه أكثر من غيره؛ فقريبًا منه، ها هو ماركو بولو الذي نعت معاصروه كتاب أسفاره بـIl Milione (بمعنى المليون كذبة)؛ وقبله بقرون، ها هو المؤرخ الروماني سيسرون (القرن 1/ 2 ق م) يسمي هيرودوت (القرن 5 ق م) أب التاريخ وكذلك الكذاب لكونه كان في مروياته عن الميديين وبلاد الفرس يعوض الخصاص الخبري بابتداع حكايات منحولة من شأنها شد انتباه سامعيه ونيل إعجابهم! ومهما يكن من أمر فلا مناص من التذكر دومًا أن ما تبقى لابن بطوطة من تقاييده لثلاثة عقود قد قام الناسخ ابن جزي - كما يسجل البحاثة الراحل عبد الهادي التازي - «بتلخيصها في أقل من ثلاثة شهور، ومتى كانت (هذه الفترة الوجيزة) كافية لتغطية تلك الأعوام واستيعاب تلك الأعداد من الأسماء الجغرافية والأعلام الشخصية التي مرت بذاكرة الرحالة عبر تلك الأحقاب!» [3].

(1) الرحلة، ص 350-351، ط 2، ج 2، ص 234-235. نص ابن بطوطة يقول بقطع= =تلك المسافة في عشرة أيام وليس ثلاثة كما ينقل خطأ أندري ميكل في مقالته أسفله، ص 120، هامش 3.

(2) د. عبد الهادي التازي في تقديمه لطبعته المذكورة، ج1، ص 130.

(3) الرحلة، ص 542؛ ط. التازي، ص 9-10.



فضلًا عن كل ما ذكرنا، لا يلزم أن يعزب عن بالنا، كما ألمعنا سابقًا، سعي ابن بطوطة إلى الظهور بوجه بطل الرحلات بلا منازع عند العرب وحتى العجم؛ وفعلًا فإن چيب قد أصاب حين لقبه «The traveller par excellence»، وآخرون بلقب Globe-trotter، وغير ذلك. أما علامات افتخار هذا الأفّاق بإنجازاته السفرية فكثيرة، منها تأكيده على أنه الوحيد بين الجوالين المسلمين من زار جزيرة سرنديب حيث يوجد جبل موطئ قدم آدم في سيلان، ومنها قوله: «ولقيت بهذه الأرض (مدينة برصى Brousse في آسيا الصغرى) الشيخ الصالح عبد الله المصري السائح، وهو من الصالحين، جال الأرض إلا أنه لم يدخل الصين ولا جزيرة سرنديب ولا المغرب ولا الأندلس ولا بلاد السودان، وقد زدت عليه بدخول هذه الأقاليم»[1]. ولكون رحالتنا قام بقطع زهاء 120 000 كلم (أو 75 000 من الأميال)، فلا عجب أن يعوّل على مخيلته ويستعيض بها في ما عجز عن تحقيقه أو في إظهار سمعياته كما لو أنها باتت مرئيات.

2-3- قضية أخرى أسالت مدادًا، هي المتعلقة بنهل صاحب تحفة النظار من كتاب رحلة ابن جبير المذكور أعلاه. إن رحالتنا لم يذكر هذا الأخير بالاسم أكثر من ثلاث مرات (ص 88 في وصف حلب وقلعتها الشهيرة؛ ص 104 في وصف دمشق؛ ص 235 في وصف بغداد)، وما خلا ذلك فإنه (هو أو ابن جزي) يأخذ عنه - من دون ذكره - في إطار الرحلة المشرقية المخصوصة. لكن، بما أن هذه الأخيرة تشكل أقل من ثلث الرحلة ككل وأن حولها أدبيات كثيرة، فإنه يبدو لنا من العسف ما يذهب إليه باحثون من تبريز - يبلغ أحيانًا حد التشهير - لذلك الجانب، المسمى

(1) المرجع نفسه، ص 660 و322، ط التازي، ج 2، ط 197.

عند البعض بالنهب[1]، علمًا بأن الاقتباس كان تقليدًا متداولًا بين مؤلفي العهد الوسيط، ولو كانوا من الكبار.

3- عود على بدء: شوق ابن بطوطة

عن شوق السفر والعيان عند ابن بطوطة، يمكن التأكيد أن دافعه يتسم بنوع من الإطلاق والخلوص، من حيث إنه لم يكن تكفيرًا عن سيئة، كما عند ابن جبير (الذي ينصح في رحلته بالإمساك عن هجر الأوطان)؛ ولم يكن للتجارة، كما عند الرحالة البندقي ماركو بولو؛ ولم يكن لسفارة رسمية أو فرارًا من مهمات صعبة أو مواقف خطيرة، كما الشأن عند ابن خلدون؛ ولم يكن نتيجة إكراه وقسر، كما الحال عند البيروني الذي أخذه السلطان محمود الغزنوي معه إلى الهند بعد أن سجنه سنوات طوالًا في خوارزم، إلخ. طبعًا، وقوفًا على سطح النص، قد نرى مع رحالتنا أنه أخذ عصا التسيار للنية الحجازية، وهو القائل بالحرف: «كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس من شهر رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة معتمدًا حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول، عليه أفضل الصلاة والسلام، منفردًا عن رفيق آنس بصحبته ورَكْبٍ أكون في جملته، لباعث على النفس شديد العزائم، وشوق إلى تلك المعاهد الشريفة كامن في الحيازم. فحزمت أمري على هجر الأحباب من الإناث والذكور. وفارقت وطني مفارقة الطيور للوكور.

(1) انظر مثلًا كلام كاستون فييت G. Wiet عنه وهو جد ضعيف، Encyclopedia Universalis، مادة عرب، وكذلك مقالات مخصوصة من أهمها واحدة بقلم ج. ن. ماطوك، ص 209-218 أسفله. أما تأويل ذلك الاقتباس كمعين للذاكرة ضد نسيان أسماء وأمكنة وأحداث، فانظره عند روس إ. دون أسفله، ص 313-314.



وكان والـديّ بقيـد الحياة فتحملـت لبعدهمـا وَصْبا، ولقيت كمـا لقيا من الفراق نصبا»[1].

من الواضح أنه لو كان الهدف من السفر هو أداء فريضة الحج التطوعية، المحدودة زمانيًّا، الملأى بالمشاعر الجماعية المتأججة المبتهجة، لما كان مدعـاة «للوصـب» و«النصب»، أي للبـلاء والمرض. لكـن الأمر كان غير ذلـك، لأن رغبـة رحالتنا كانت بدوافع لا بد من افتراض مقياسـها النفسـي وقصودهـا المبيتـة غيـر المعلنة فـي التغيـب الطويل واختـراق المجالات والآفـاق، كمـا تؤكـد هذا رؤيـاه المنامية التـي يعبر عنها بكلمات شـاعرية لا أوضح منها ولا أجلى: « رأيت ليلتي تلك وأنا نائم بسـطح الزاوية كأني على جناح طائر عظيم يطير بي في سمت القبلة، يتيامن ثم يشرق ثم يذهب فـي ناحيـة الجنوب وينزل فـي أرض مظلمة خضراء ويتركنـي بها». و كان تفسـير هذه الرؤيا من طـرف ولي من فوا (أو فوه) على سـاحل النيل قرب رشيد: «سوف تحج وتزور النبي ﷺ وتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد التـرك، وتبقـى بها مدة طويلة. وسـتلقى بها دلشـاد الهنـدي ويخلصك من شدة تقع فيها»[2].

بنـاء على هذا المعطى المسـوق، تكـون للرحلة، كفعـل وإنجاز، دلالة اجتماعيـة وثقافيـة أكيدة (توخي رفـع الضيق عن الذات باكتشـاف الآخر، البحث عن الغنـى في الغربة، إلخ)، ولعلها (أي تلك الدلالة) تتراءى حتى علـى عتبة النص مـن خلال الطريقة العجلى والشـحيحة، التي يتحدث بها صاحبنا عن وطنه وعن المغْرِبيَن، الأوسـط والأدنى، كما لو أن هذه البلاد مجـرد مناطـق عبور إلى أماكنه الرغيبة؛ وإذ إنـه لا يقدر أن يعْبر من دون أن

(1) رحلة، ص 31، ط. التازي، ج1، ص 153.

(2) المرجع نفسه، ص 47، ط. التازي، ج1، ص 194.



يترك عينيه مفتوحتين، فقد وصف تلك المناطق كسلسلة مبرقشة من المدن والقرى الساحلية أو الداخلية، وكمحطات يحسن في بعضها (كما نُصح به) جد السير «خوف غارة العرب في الطريق»[1].

أما حين بلغ الشرق وأنواره، فقد أخذ الرحّالة يستفيض في ذكر مآثره وعجائبه بكثير من الانبهار وما وسعه من دقة. وهكذا نراه يتحدث عن الإسكندرية، أول مدينة في طوافه، فيقف عند أبوابها ومرساها ومنارتها وعمود سواريها، ويصف القاهرة (مصر)، وقوفًا عند مسجد عمرو بن العاص والخوانق والقرافة والنيل والأهرام والبرابي... والجدير بالملاحظة أنه في رحلته المصرية، كما في رحلتيه الشامية والحجازية، لا يحيد كثيرًا عن السابقين عليه، خصوصًا منهم ابن جبير كما أسلفنا، هذا مع أنه قد ينفرد في بعض المواضع بسرد حكايات وكرامات أولياء (حكاية رحلة الشيخ جمال الدين الساوي من دمياط، وحكاية شيخ في المدينة المنورة جبَّ نفسه، هو محمد الغرناطي الملقب بالتراس... إلخ؛ وتروي تلك الحكايتان - فيما ترويه - حدثًا عجيبًا حقًّا، هو تعرض الشيخين المذكورين كُلٌّ على حدة لمحاولة إغراء جنسي من طرف امرأة[2]. كما أن الرحلة تأتي بمعلومات دقيقة ومؤثرة، مثلًا حول الطاعون الأعظم في دمشق منتصف القرن، ويذكره ابن بطوطة استرجاعيًّا في سفره الأول، أي بعد اثني عشر عامًا من وقوعه، ثم يعيد الإخبار عنه أثناء عبوره لدمشق في طريق عودته إلى موطنه[3]. ولعل هذا الخلط الزمني تفسره وطأة الوباء على ذاكرته، لاسيما وأن أمه كانت هي أيضًا من ضحاياه.

(1) المرجع نفسه، ص 33، ط. التازي، ج1، ص 161.

(2) المرجع نفسه، ص51-52 وص 141، ط. التازي، ج1، ص 199.

(3) المرجع نفسه، ص 118 و659، ط. التازي، ج1 ص 325-326 وج4، ص 179.



في رحاب المشرق الإسلامي، يجوز القول إن رحالتنا كان يلتقي بمظاهر غيرية لكنها نسبية، إذ تربطه بها أواصر اللغة والدين وجملة من العادات والتقاليد، وبالتالي لا يستنفر حقًّا حسه الإغرابي ولا نزوعه العجائبي، باستثناء ما يرويه مثلًا خلال الدفعة الثالثة من رحلته عن أكل الحمار الإنسي في عُمان، وقصة ملك هذا البلد محمد بن نبهان (الأزدي) حامي فساد الفتاة المشتكية إليه طغيان الشيطان في رأسها[1].

4- إغرابية المنكر والعجيب

إن الرحلة (ذات الاسم الكامل الدال، المذكور أعلاه)، لا يظهر عصبها الإغرابي ببروز إلا بدءًا من طور حركتها الرابعة (732هـ/ 1332م)، أي خصيصًا في المجال التركي - المغولي، المكون من آسيا الصغرى وآسيا الوسطى والهند والصين، وكذلك في مجال شعوب جنوب غرب آسيا وبلاد «السودان». ففي هذه الأصقاع غير الناطقة بالعربية والحديثة العهد بالإسلام نسبيًّا، تظهر نزعة رحالتنا الإغرابية في سياق ظواهر خارقة للعادة، وكلها تنحدر من غيرية عميقة قصوى. وهكذا فالحكاية عن الكرامات والأوابد تأخذ من ثمه في حقله المرئي ثم في نصه المسرود وضعًا متميزًا، لكن من دون أن تضايق الخبر السياسي الخالص. أما ما يصدر عن باحثين (كبوسكي وچيب وحسين مؤنس) من أحكام متهافتة جائرة على كلام ابن بطوطة في الكرامات أو في الجنس، إنما هي من صلب النزعة الوضعية الدوغمائية أو الطهرية المتزمتة، كما سنذكر بعض وجوهها لمامًا.

لنبدأ إذن بشق الخبر السياسي، مشيرين انتقاءً إلى ما كان فيه يُذهل رحالتنا أو يزعج انطلاقه.

---

(1) رحلة، ص 285.



يجمع أهل الاختصاص على أن الرحلة هي من أهم المراجع القليلة لتاريخ الهند في العهد الوسيط المتأخر، والحال أن ما يقرب من ثلثها منصب على وصف هذا التاريخ، الذي عاينه خلال ثمانية أعوام تقريبًا، وهي أطول إقامة في رحلاته. إن النص يخبرنا عن سلطنة تغلق التركية المسلمة (1320-1413م) وبالتحديد عن ابن مؤسسها غيث الدين، أي محمد شاه بن تغلق (1325-1351م) الذي قضى ابن بطوطة في كنفه فترة مقامه في دلهي (وهي إذ ذاك أكبر مدينة إسلامية: دهلي أو دلّي)، حيث مارس خطة القضاء. وكقاض كان شاهد عيان لحكم هذا الأمير المستبد بأمره، المستحيل على التوقع والإدراك، الكثير العقاب والبطش، ولكنه الرحيمِ الجواد في بعض الظروف والأحيان. فهو السلطان الذي كان إذا خرج من دلهي في مهمة، أمر برمي سكانها المحتاجين بشكاير الدراهم والدنانير. وهذه حكاية توجد في الرحلة[1] - ولكن ليس بصيغة ابن خلدون في المقدمة-[2]؛ غير أن هذا السلطان هو نفسه الذي يحكي ابن بطوطة كثيرًا من «فتكاته وما نقم من أفعاله». ولعل أفظع فعلة وأشرسها هي الواردة في مقطع يجوز عنونته كالتالي: «ذكر تخريبه لدلهي ونفي أهلها وقتل الأعمى والمقعد»، وهو ذكر يتجاوز ما يمكننا تصوره في إطار الاستبدادية الشرقية القائمة على نظام الارتزاق المعمم والعنف الطليق، وعلى تبخيس قيمة الإنسان والحق في الحياة... ولعله يحسن إيراد نص

(1) رحلة، ص 522.

(2) انظر نصه في المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت.) ص 181-182.
ولا ندري كيف يفهم بعض الدارسين من هذا النص أن ابن خلدون استخف بحكايات رحالتنا، مع أنه يشرح كيف «فاوض» في شأنها الوزير بن ودرار الذي كان جوابه الموسوم بالتنبيه والتحذير: «إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول، فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن» إلى آخر النص.



تلك الفعلة التي تستحق أن تتبوأ الصدارة في «بانوراما» الأفعال الاستبدادية القياسية:

«ومن أعظم ما كان ينقم على السلطان إجلاؤه لأهل دلهي عنها. وسبب ذلك أنهم كانوا يكتبون بطائق فيها شتمه وسبه، يكتبون عليها: «وحق رأس خوند عالم ما يقرؤها غيره»، ويرمونها بالمشور ليلًا. فإذا فضها وجد فيها شتمه وسبه. فعزم على تخريب دلهي، واشترى من أهلها جميعًا دورهم ومنازلهم، ودفع لهم ثمنها، وأمرهم بالانتقال عنها إلى دولة آباد، فأبوا ذلك. فنادى بها مناديه أن لا يبقى بها أحد بعد ثلاث. فانتقل معظمهم، واختفى بعضهم في الدور. فأمر بالبحث عمن بقي بها. فوجد عبيده بأزقتها رجلين، أحدهما مقعد والآخر أعمى. فأتوا بهما فأمر بالـمُقْعَد فَرُمِي به في المنجنيق، وأمر أن يجر الأعمى من دلهي إلى دولة آباد مسيرة أربعين يومًا، فتمزق في الطريق ووصل منه رجله. ولما فعل ذلك خرج أهلها جميعًا، وتركوا أثقالهم وأمتعتهم، وبقيت المدينة خاوية على عروشها. فحدثني من أثق به، قال: «صعد السلطان ليلة إلى سطح قصره، فنظر إلى دلهي وليس بها نار ولا دخان ولا سراج، فقال الآن طاب قلبي وتهدن خاطري!»، ثم كتب إلى أهل البلاد أن ينتقلوا إلى دلهي ليعمروها، فخربت بلادهم ولم تعمر دلهي لاتساعها وضخامتها، وهي من أعظم مدن الدنيا. وكذلك وجدناها لما دخلنا إليها، خالية ليس بها إلا قليل عمارة»[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص 493-494، ط. التازي، ج4، ص 184-186 وما يليها. ويذكّر هذا الفعل المهول بما أقدم عليه الخليفة الفاطمي أبو منصور على (الحاكم بأمر الله) من تحريق انتقامي لمدينة الفسطاط، انظر روايتي مجنون الحكم، (طبعة جديدة)، دار الشروق، القاهرة، 2012.

إن ابـن بطوطـة قد تأخر في فهم أن أحد أسـباب كراهيـة الناس لحاميه يكمن في سياسـة القمع التي كان يسـنها ضد المتصوفة والأولياء المقربين إلـى العـوام. وقد أدى رحالتنا ثمن ذلك يوم سـخط عليه السـلطان بعد أن زار وليًّا هنديًّا من المنبوذين، هو الشيخ شهاب الدين[1]، هذا مع أن الزيارة لم يكن دافعه إليها أساسًـا شـيء آخر غير اسـتثارة ميله الصوفي وتطعيمه، إذ لا يلزم أن ننسـى أن ابن بطوطة قد سـعى أيضًا إلى سبغ رحلته المشرقية والآسيوية بطابع المريدية والتبرك.

أما الشق الثاني في نزعته الإغرابية فيقوم في الحكي عن الأشياء العجيبة المشاهدة أو المسموعة، ونكتفي في هذا السياق بعنونة مضامين بعضها:

- مغـاص الجوهر بين سـيراف والبحرين، حيـث يبقى الغواصون في الماء ساعة أو ساعتين.
- إحراق الهندوس لأنفسـهم أو تغريقهم لهـا في نهر الكنك تقربًا من إلاههم كساي.
- الطائـر الرخ العظيـم بحجم جبل في طريق العـودة بحرًا من الصين إلى جاوه (الصغرى أي سومطرة).
- العلق الطيار في سيلان.
- قِصـر الليـل وقِصر النهار بحسـب الفصـول في مدينة بلغـار (على الضفـة الشـرقية للفولغا)، وتواتـر الليالي الطوال فـي أرض الظلمة (ربما سيبيريا).
- النساء ذوات الثدي الواحد في جزر ذيبة المهل (مالديف).

---

(1) رحلة، ص 540، ط. التازي، ج3، ص 246-247.



ـ مملكة النساء في مالديف ثم إبعادها إلى كيلوكري (لعلها جنوب فيتنام).

ـ الرجل الشبيه وجهه بوجه الكلب في البرهنكار (جزائر أندمان أونيكوبار بين سومطرة وبرمانيا)، وهو الرجل الذي يحكي عنه أيضًا ماركو بولو. وعقوبة الزاني في هذا الصقع أن يصلب، و«عقوبة الزانية أن يأمر السلطان جميع خدامه فينكحوها واحدا واحدا بحضرته حتى تموت، ويرمون بها في البحر»[1].

كثير من تلك المشاهد والخوارق ـ وأخرى ـ تتبدى بعضها أو يُتخيل في بقاع يمس بعضها حدود العالم المعروف، فتصير وكأنها من الأمور الجارية أو المحتملة.

❊

بعد عودة ابن بطوطة إلى موطنه في 1349، انتقل من فاس إلى مملكة غرناطة في زيارة عادية لا تمثل فائدة لموضوعنا، ثم عاد إلى فاس، فلم يلبث أن شد الرحال إلى مملكة مالي (مكلفًا حسب ما يزعم البعض بمهمة لأبي عنان عند السلطان منسى سليمان، كما يرى س. بيراسيموس[2]، ولا ندري على أي وثائق بنى الباحث هذا الافتراض الذي لا يعززه حتى نص الرحلة، الذي يقول صاحبه في إيوالاتن، بعد أن ضاق ذرعًا ببخل وعنهجية عاملها: «فأيقنت حينئذ أن لا خير يرتجى منهم. وأردت أن أسافر مع حجاج إيوالاتن [عائدًا إلى المغرب] ثم ظهر لي أن أتوجه لمشاهدة

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر س. بيراسيموس في تقديمه لترجمة الرحلة الفرنسية لديفريمري وسانگنيتي، دار لاديكفرت، باريس 1990، 3 أجزاء.

حضـرة ملكهـم». ولـو كان الأمر يتعلـق فعلًا بمهمـة لأعطيـت للقائم بها وسـائل توقي متاعـب الطريق وأهواله، ولـكان ابن جزي قد سـطرها بماء الذهـب؛ هذا عـلاوة علـى أن مقابلة ابن بطوطة لمنسـى سـليمان لا تقول أي شـيء عن تلك المهمـة المزعومة. ومهما يكن من أمـر فإن رحالتنا في مالـي قد أطلق العنان مجددًا لنزعته الإغرابية، معملًا بشـكل جلي معياري الاستحسان والاستقباح، ملخصًا محاسن السودان في قلة الظلم واستقامة الخلق والتدين، وذاكرًا مسـاوئهم، منهـا «احتقارهم للأبيض» في إيوالاتن والانتسـاب إلـى الخـال وليـس الأب[1]؛ ومنهـا أخـذ الزوجـة للصاحب والزوج للصاحبة[2]؛ ومنها بخل سلطانهم الذي حذره رحالتنا سائلًا: «ماذا أقول عنك عند السـلاطين»![3]؛ ومنها تتريبهم لأبدانهم بين يدي السـلطان علامـة على طاعته وتبجيلـه[4]؛ ومنها عري عورات نسـائهم[5]؛ ومنها أكل قبائـل منهـم الجيف وحتى لحـم الآدمي[6]. ويلمح س. بيراسـيموس إلى عنصريـة ابن بطوطة إزاء السـودان[7]، والأصح أن نص هذا الرحالة ـ الذي عاشـر أجناسًـا من كل الألوان ـ يقول العكـس، أي عنصرية بعض الأعيان

(1) الرحلة، ص، ط. التازي، 4 / 244.

(2) المرجع نفسه، ص 688، ط. التازي، 4/ 246-247.

(3) المرجع نفسه، ص 292، ط. التازي، 4/ 256.

(4) المرجع نفسه، ص 694، ط. التازي، 4/ 259.

(5) المرجع نفسه، ص 697-698، ط. التازي، 4/ 266.

(6) المرجع نفسه، ص 699-700، ط. التازي، نفس الجزء والصفحة.

(7) بيراسـيموس، المرجع المذكور، 3/ 65. انظر نصوصًا تسـتنكر ما نسميه اليوم الميز العنصري: 1- مسـكويه في فرانـز روزنطال، مناهج العلماء المسـلمين في البحث العلمـي، ص 147، 2- ابـن رشـد، انظـر الفصـل الثالث أسـفله؛ 3- ابـن خلدون، المقدمة، ص 109...



السود: «ووقف التجار بين يديه (أي فربا حسين، نائب السلطان في إيوالاتن) وهو يكلمهم بترجمان على قربهم منه احتقارًا لهم. فعند ذلك ندمت على قدومي بلادهم، لسوء أدبهم واحتقارهم للأبيض»[1]. كما أنه في نصه لم يعزُ خفة الزنوج أو «سذاجتهم» إلى ضعف في عقولهم، كما قال المسعودي في مروج الذهب (1/ 163) بعد جالينوس والكندي، بل إلى تأثر بالعوامل المناخية والبيئية، وهو رأي ابن خلدون ومن بعده مونتسكيو... وعلى أيٍّ، ما كان لرحالتنا أن يتصف بالعنصرية، مخالفًا عقيدته الدينية وتعاليم الإسلام في هذا الشأن.

5- إغرابية قوامها المرأة

طوال كل أسفاره في تلك البقاع لمدة ثلاثة عقود، صحيح أن ابن بطوطة كان يتحرك في مجالات معلّمة بالمؤسسة السياسية والمنابت الصوفية والأشياء الغريبة أو الخارقة للعادة، لكن قد يكون من العسف في حق النص أن نسكت عن مهارات رحالتنا الجنسية ومراميه الشهوانية الحادة[2]. فعلى طول مسافات تجواله بدءًا من صفاقس، كان الرجل يعقد أنكحة (بعضها

(1) رحلة، ص 687.

(2) يعتبر حسين مؤنس أن ولع ابن بطوطة بالنساء وحرصه على أن تكون له الجواري الحسان، أفسد عليه جانبًا كبيرًا من متعة الرحلة [هكذا!] وأضاع علينا الكثير من جوانب الاستمتاع بها. وهذا كلام سطحيٌّ سخيف، كأننا بصاحبنا يطالب من رحالتنا الاستتار والحياء في ما يحرم أو لا يجوز ذكره، هذا مع أن الرسول عليه السلام رُوي عنه في طبقات ابن سعد أنه قال: «ما أحببت من عيش الدنيا إلا الطيب والنساء»، وغيره كثير. (انظر كتاب مؤنس ابن بطوطة ورحلاته، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 154، وهو مؤلف كثيرًا ما يختلط فيه نص الرحلة بنص المؤلف من دون مزدوجات!). في مقابل تلك الأحكام المتزمتة، انظر مثلًا دافيد وينس أسفله، ص 164-165.

من صنف زواج المتعة) ويطلّق على سنة الله ورسوله. وهو في باب المرأة شديد الاهتمام، مستنفر الحواس، حتى أنه لا يفوته أن يسجل عن نساء مكة أنهن «فائقات الحسن بارعات الجمال»، ويشيد برائحة طيبهن أثناء طوافهن بالبيت الحرام[1]. غير أن الفضاء لم يصبح مجنسًا صراحة عنده إلا مع ولوجه في الرحاب التركية ـ المغولية والآسيوية الجنوبية حيث المرأة تحظى بحرية فعلية ملحوظة. والنصوص المؤكدة لذلك ما أكثرها! منها على سبيل المثال فقط:

- أثناء الإقامة بين ظهران محمد أوزبك خان (سلطان القرن الذهبي في روسيا الجنوبية)، يخصص ابن بطوطة الكلام مستفيضًا عن زوجات هذا السلطان، الملكات أو الخواتين، ويسجل من تقصياته عن الخاتون الكبرى قائلًا: «وحدثني من أعتمده من العارفين بأخبار هذه الملكة أن السلطان يحبها للخاصية التي فيها، وهي أنه يجدها كل ليلة بكرا. وذكر لي غيره أنها من سلالة المرأة التي يُذكر أن المُلك زال عن سليمان، عليه السلام، بسببها...»[2].
- في مدينة مره الهندية (نحو دولة آباد) لم يفت رحالتنا الالتفات إلى جنسها اللطيف ملاحظًا: «لنسائهم الجمال الفائق، وهن مشهورات بطيب الخلوة ووفور الحظ من اللذة»[3]. أما في مدينة دولة آباد (الدويقير سابقًا و ديوجيري اليوم إلى الشمال الغربي من حيدر آباد)، فقد قال منوهًا في حق مهارات نسائها الجنسية: «وأهل بلاد دولة آباد هم قبيل المرتهة الذين خص الله نساءهم بالحسن،

(1) رحلة، ص 169، ط. التازي، ج4، ص 387.

(2) المرجع نفسه، ص 447، ط. التازي، ج2، ص 231.

(3) المرجع نفسه، ص 553، ط. التازي، ج4، ص 17.



وخصوصًا في الأنوف والحواجب. ولهن من طيب الخلوة والمعرفة بحركات الجماع ما ليس لغيرهن»[1]. وحين انتدب محمد بن تغلق صاحبنا في بعثة؛ رسولا له إلى ملك الصين[2] ـ بعد أن انقطع عن الدنيا، ربما بسبب موت ابنة له ـ كان مطلبه على ساحل المالبار في قالقوط (آخر محطة كان سيسافر منها إلى الصين لولا تلف سفن البعثة): «أريد مصرية (غرفة في السفينة) لا يشاركني فيها أحد لأجل الجواري، ومن عادتي أن لا أسافر إلا بهن»[3].

ـ أما في جزر مالديف، فقد كانت صعوبة ابن بطوطة، قاضي هذه الديار، كما يعبر عنها: «ولقد جهدت لما وليت القضاء أن أقطع تلك العادة [عري النساء] وآمرهن باللباس فلا أستطيع ذلك، فكنت لا تدخل إليَّ منهن امرأة في خصومة إلا مستترة الجسد، وما عدا ذلك لم تكن لي عليه قدرة»[4]. لكن، رغم هذا الأمر الهين، من الظاهر أنه عرف في تلك الجزائر أمتع وأغنى علاقاته الجنسية، فكأنا به، من باب التجربة ومصادقة الأهالي، يشهد للسمك (قلب الماس) وجوز النارجيل (التنبول أو الكرنبة) بفضائلهما الأفروديسية، ـ أي بما لهما، حسب تعبيره، من «قوة عجيبة في الباءة»[5]، فيكاشفنا

(1) المرجع نفسه، ص 559، ط. التازي، ج4، ص 25.

(2) حسب رواية ابن بطوطة أن مهمة الإرسال كانت إبلاغ جواب محمد شاه على طلب ملك الصين طغيتمور Toghon Timur بإقامة معبد بوذي في سمهل (سمبل) حوالي 120 كلم شرق دلهي، وكان الجواب هو دفع الجزية على ذلك، أي أنه رفض مؤدب...

(3) رحلة، ص 573، ط. التازي، ج4، ص 47.

(4) المرجع نفسه، ص 583، ط. التازي، ج4، ص 61.

(5) المرجع نفسه، ص 581، ط. التازي، ج4، ص 57.

معترفا في فقرات يقفز عليها - يا عجبًا!- هملتون چيب في ترجمته الإنجليزيـة لنصـوص مختارة[1]: «ولقـد تزوجت بمالديف نسـوة، فكانت (واحدة منهن) من خيار النسـاء. وبلغ حسـن معاشرتها أنها كانت إذا تزوجتُ عليها تطيبني وتبخر أثوابي، وهي ضاحكة لا يظهر عليهـا تغير»[2]. وفي مقام آخر يقول بنبـرة لا تخلو من بهجة وفخر: «ولقد كان لي بها (جزر مالديف) أربع نسوة وجوارٍ سواهن، فكنت أطوف على جميعهن كل يوم وأبيت عند من تكون ليلتها، وأقمت بها سنة ونصف أخرى على ذلك»[3]. وبما أنه كان لا يتكلم المالديفية، باعترافه، فلا ندري هل كان كالروائي الفرنسـي جوستاف فلوبير في رحلته المشرقية، يحتاج إلى ترجمان في مخالطاته النسائية.

في كل ذلك الفضاء المجنس، لم يكن بطلنا الفحل عبارة عن آلة شبقية خشنة، بل كان يحب ويعشق فلا يتحرج في القول عن هذه الزوجة أو تلك الجارية إنها «أحب» نسائه، أو أنه أحبها «حبًّا شديدًا»[4]؛ وإذا ما فقد واحدة كان ذلـك فـي الغالب مدعاة إلى «تغير» خاطره؛ كمـا أن الرجل كان يتخير من النسـوة أفضلهن عشـرة وأمهرهن جماعا، فهو يبوح لنا مثلًا أيام إقامته

---

(1) انظر هاملتون چيب، المرجع المذكور أسفله، ص 242 و 250.

(2) رحلة، ص 584؛ ط.التازي، ج4، ص 61.

(3) رحلـة، ص 591، ط. التـازي، ج4، ص74. نـص لـم يتوفق ديفرميري وسـانكنيتي فـي ترجمتـه لكونهما لم يدركا الفرق بين «إذا تزوجت عليها» (كما في النص) وإذا تزوجـت بهـا (كما ظنا)، فأتـى المعنى عائبًـا. انظر الترجمة المذكـورة أعلاه، ج3، ص 646. ولـم ينتبـه س. بيراسـيموس فـي تقديمه لهـذه الطبعة إلى ذلـك الخطأ، وكذلـك مترجـم متأخر، بول-شـارل دومينيك، انظـر رحال عـرب، ط. غاليمار- لابلياد، باريس 1995، ص 936.

(4) رحلة، ص 581، ط. التازي، ج3، ص 57.



في مالديف: «قال لك الوزير إن أعجبتك هذه هي لك، وإلا بعثت لك جارية مرهتية. وكانت الجواري المرهتيات تعجبني، فقلت له (للخديم) إنما أريد المرهتية»[1]. وفي مشهد مؤثر يحدثنا ابن بطوطة أنه ـ والسفينة التي تقله إلى بلاد المعبر (كروماندل) على وشك الغرق ـ قال لصاحبين له: «انزلا (في المعدية) أنتما والجارية التي أحبها»[2]...

ختامًا

إن ابن بطوطة، رحالة الشهوة والتقوى، وهذا «الجغرافي رغمًا عنه» حسب تعبير هاملتون چيب المذكور أعلاه[3]، وهذا المؤرخ الإثنولوجي رغمًا عنه، وحتى صاحب مؤلف شيق كان يمكن ألا يوجد، لهو المثل الأبلغ للنزعة الإغرابية في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وهي نزعة معتدلة رزينة، تنبني على إدراك العجيب والممتع، وكذلك الفرق والاختلاف المذهلين، ولكن من دون أن تعتورها أي تلذذية مرضية ولا أي مزايدة «تغريبية» مفرطة.

ثمة -حقًّا- عند رحالتنا محطات لم ترق إلى مرئية وبالتالي مقروئية جيدة، كالقسطنطينية والصين، حيث صار في الأولى يغالب ارتباك بوصلته برؤية وادي سلافي البوسفور ورباط الفتح في الغَلَطَة بالعدوة الغربية من النهر، ولا يصف كنيسة أيا صوفيا إلا من الخارج لكونه أبى على نفسه السجود للصليب، الذي «يزعمون، حسب تعبيرهم، أنه بقية من الخشبة

(1) المرجع نفسه، ص 594-596، ط. التازي، ج4، ص 74.

(2) المرجع نفسه، ص 589 و605، ط. التازي، ج4، ص 91 وما يليها.

(3) «He is supreme example of le geographe malgre lui»، المرجع المذكور أسفله، ص 16.

التي صُلب عليها شبيه عيسى عليه السلام»[1]. أما في ما تيسر له زيارته من الصين (الزيتون وصين كلان والخنسا وخان بالق)[2]، فكان ضائق الذرع، متوتر الخاطر، قلقا على قيمه ومعاييره «بسبب غلبة الكفر عليها»[3].

ثمة أيضًا في الرحلة عناصر كذب (أبيض) وتخييل وحتى غفول مبثوثة في بعض ثنايا النص، إلا أن كل هذا لا يقلل في شيء من كون رحالتنا ضرب الشوط القياسي في تحويل آية قرآنية إلى أمر ومهمة: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩ لِّتَسْلُكُوا۟ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ (نوح/ 19).

الأرض في عصر ابن بطوطة: هل من حاجة إلى التذكير أن القرن الثامن الهجري (14م) كان عصر انتكاسات كبرى قائمة في مسلسل فقدان الأندلس بفعل حرب «إعادة الغزو» المسيحية من جهة، وفي تبخر حلم توحيد المغرب الكبير وحكمه من مركز واحد من جهة أخرى. أما المشرق، الذي لم يمض وقت مديد على خروجه من الكابوس المغولي الأول ـ المتوج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في 1258م ـ كما من آخر الحروب الصليبية في 1291م، فقد كان مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحن بين الأتراك والمغول. هذا إضافة إلى نيل الجناحين نصيبهما من الطاعون الأعظم لمنتصف القرن ومن النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي.

عصر عصيب حقًّا! «فاحتاج لهذا العهد، كما يسجل ابن خلدون، من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت

---

(1) رحلة، ص 364.

(2) تسمى اليوم تلك المدن على التوالي: شوان شوفو وكانتون وهانك شو وبكين.

(3) رحلة، ص 638، ط. التازي، ج4، ص 144.



لأهلها...»[1]، فكان القائم بهذه المهمة الكبرى هو هذا المؤرخ - المفكر نفسه، الذي خولت له قوته النظرية أن يقول حالة عالمه المتصدعة ويصف مصير الإنسان في لجج تغيرات الأرض وتقلباتها. أما ابن بطوطة فقد قاوم على طريقته ظاهرة التصدعات السياسية والإقليمية الآخذة في العتو والبروز، أي بالسلوك السياحي في بساط الأرض وسبلها. وهذا السلوك، كما يلزم أن نؤكد، لم يكن لمجرد الوقوف على العجائب والغرائب أو البحث عن الغنى والمتع، وإنما كان أيضًا - وهنا يكمن المعنى الثقافي للرحلة - في معاينة أرض الإسلام وأهلها داخل وحدة عقائدية روحية، يسهر على بقائها وإحياء وشائجها أرباب الزوايا والرُّبط والخوانق من متصوفة وأولياء ومريدين.

(1) المقدمة، ص 33؛ وأيضًا مؤلفنا، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2006.


مكتبة
التنوير

الفصل الخامس

في سيرة ابن خلدون المغربي

أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك - أيدك الله - أن تعرف ما أريد.

من حوار ابن خلدون مع الطاغية تيمور المغولي


مكتبة
التنوير

تقديم

كانت سنة 2006 سنة إحياء الذكرى المئوية السادسة بالتقويم الميلادي لوفاة عبد الرحمن بن خلدون، وليس بالهجري الذي كان المحتفى به لا يؤرخ إلَّا به، والفرق بينهما عشرون سنة [!] ولقد تسنى لنا، من باب التخصص، الحضور في العديد من الندوات بمدن عربية وبعضها أوروبية. وما قيل عن فكر ابن خلدون وعن كتاب المقدمة حصرًا في غرناطة وتونس والجزائر وبالأخص في القاهرة والإسكندرية ليدل بالملموس على أن هناك عند العديد من الأساتذة والدكاترة مشكل قراءة للنص الخلدوني وتواصل معه لا ريب فيه، مشكل من صفاته الخمول النظري والتسطيح التحليلي والغفلة بل العمى عن منطوق النص ومدلولاته المحسوسة. ويبلغ بك الانزعاج منتهاه حينما ترى تلك الصفات كامنة حتى في كلاميات من تعتبرهم «الساحة الثقافية» ولغة الإعلام أسماء وازنة، بل قد يخامرك الشك في كون هؤلاء قد قرأوا حقًّا لمن يتحدثون عنه وأخذوا نصوصه بقوة التحقيق والجد بل سيرته كشخصية مغاربية شاعرة بهويتها، متأثرة بمحيطها ومؤثرة فيه، إذ تشهدهم حتى في هذا الشق يبدون استخفافًا جائرًا هو الوجه الآخر لجهلهم أو قل لعزوفهم الإرادي عن ثقافة المغرب ورموزه...

ولعلنا نظهر ذلك جليًّا من خلال تحليل مركَّز لأهم اللحظات والمحطات في سيرة ابن خلدون المغربي، التي كانت مبعث فكره وحاضنته، وقوامَ خطابه العضوي الذي موضوعه الأساس زمنية قطر وأرض؛ وقد عبر

مؤرخنا-المفكر عن ذلك في المقدمة بكلمات لا أدق منها ولا أوضح: «وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحًا أو مندرجًا في أخباره وتلويحًا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا تفي بما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلبه في البلاد كما ذكر في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصّر في استيفاء أحواله، وفوق كل ذي علم عليم»[1].

*

إن الاسم الكامل للنص الذي نود دراسته في هذا المقام هو التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، كما وقف على كل نسخه المتوفرة البحاثة المغربي محمد بن تاويت الطنجي، وحققه أحسن تحقيق وأدقه. ويقر مؤرخنا أن التعريف هو الجزء السابع والأخير من كتاب العبر، مما يدل على أنه آخر نتاجه، الذي لم يفرغ من تأليفه - كما تشير أحداث فصله الختامي - إلا قبيل وفاته بشهور معدودة، أي في غضون 808هـ/ 1406م، وعمره يناهز ستًا وسبعين سنة. وبنظرة استرجاعية، يجوز القول إن ابن خلدون المولود في تونس سنة 732هـ/ 1332م قد ولد، كما سنرى، للعلم وتحصيله في المغرب الأقصى، وللفكر والكتابة في المغرب الأوسط، وللاستقامة السلوكية في أرض الكنانة؛ وبالتالي فإنه تراث مشترك بين هذه الأقطار، وفوقها لتاريخ الثقافة الإسلامية والإنسانية.



(1) المقدمة، دار الفكر، بيروت 1981، ص 43.



في ظل عصر عصيب

يعتبر عصر ابن خلدون بحق عصرا مفصليًا أساسيًا في تاريخ أقطار المغرب والمشرق العربيين، وذلك لغلبة الأزمات والنكبات فيه، من أشدها وقعًا وتأثيرًا: فقدان الأندلس بفعل حرب «الاسترداد» المسيحية؛ تبخر حلم توحيد بلدان المغرب (هذا التبخر الذي أعطى للقطر شكله الحدودي والوطني الحديث)؛ توقف تجارة الذهب السوداني عبر سجلماسة؛ وباء الطاعون العالمي الجارف؛ بروز الأعراب البدو في العمل السياسي والعسكري؛ النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي...

إن تلك الأحداث الجسام المخلخلة قد أعطت للمغرب تشكيلًا سكانيًا وسياسيًا واقتصاديًا وحتى بيئيًا متبدلًا، فلم يعْد ممكنًا إغفاله أو تدوينه باللغة الحكائية الشائعة في فقه التاريخ التقليدي. لقد «احتاج هذا العهد - كما يسطر ابن خلدون - إلى من يُدَوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها»[1]، أي لقد احتيج إلى مؤرخ تخوّل له قوته ودقته أن يقول أحوال عالمه، ويصف مصير العقيدة والعوائد في طوفان تغيّرات الأرض. ذلك كان عند مؤرخنا-المفكر منطلقه الملموس وموضوعه المحدد، كما كان شأن هيرودوت مع الحروب الميدية، وثوسيديد مع حروب البلوبونيز، وبوليب مع حدث غزو روما للعالم، والقديس أوغسطين مع واقعة غارة البرابرة القوط على روما في 410م (كمؤشر أول على انحلال الامبراطورية الرومانية...)

في ذاك العهد نفسه، كان المشرق الإسلامي لا يزال يعيش تبعات الكابوس المغولي الأول المتوّج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في 656هـ (1258م) وبالتالي زوال مشروعية نظام الخلافة، كما أنه كان يضمد

(1) نفس المرجع والصفحة.

جراحه من آخر الحروب الصليبية في 690هـ/ 1291م. أما في خضم القرن الثامن هـ (14م) وما تلاه مباشرة، فقد كانت المنطقة مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحن بين الأتراك والمغول، صراع من أهمّ وجوهه التاريخية بايزيد الأول وتيمورلنك والمنتهي بانتصار هذا على ذاك في معركة أنقرة (807هـ/ 1405م).

نفسية طبعتها بنية المغرب وأحداثه

على الصعيد النفسي والسلوكي، نعلم أن آثار الانتكاس لا بد وأن تسم الرؤى والتصورات بعلامات التصدع والاتباع، وأن تتشخص في السلوكات الفردية المتحايلة المتقلبة. وعليه، فإن مفهوم الانتكاس قابل لأن يُستلهم ليس من قراءة تاريخ العهد الوسيط المتأخر وحده، وإنما أيضًا من سيرة عبد الرحمن بن خلدون كما سنحللها أسفله.

إن ما نستقرئه من تلك السيرة هو أن الرجل عرف في حياته الخاصة أفدح الرزايا والهزات، ممثلة في فشو الغمم والموت من حوله، فواجهها بكثير من الصبر والثبات؛ كما نستقرئ من جهة أخرى أنه استوعب مكونات عصره التي أخضعته كغيره إلى قوانين الإجتماع والتأقلم الوَسَطي. ومن ثم فإن سلوكياته المتقلبة وتنكراته تنطبع في عمق الأطر المجتمعية والنفسية المأزومة، التي بات يستمد معنى الحياة منها، مع ما يلقاه هذا المعنى من تطعيم وتحريف من قِبَل العقلية المتفككة السائدة والمتجردة عن التعلقات «الوطنية» المحدودة. وهكذا كان ابن خلدون يؤدي خدماته – وأحيانًا مضطرًا – إلى سلاطين وأمراء العصر، ولو كانوا خصماء متصارعين، من حفصيين ومرينيين وزيانيين ونصريين.

إن تلك البنية وما أحدثته في حياة ابن خلدون قد جعلته على أرض الغرب الإسلامي –أرض العصائب والصراعات المستديمة– يمارس



السياسة كشر لا بد منه، أي مُكرهًا وعلى مضض؛ ومن ثم كثرة استعماله لكلمات معبرة عن علاقته بأهل الدولة في جل العواصم والمدن المغاربية، منها «إظلام الجو» و «اتساع الخرق» و «الاستيحاش» و «طلب إخلاء السبيل» و»التخلص من الشواغل وأحوال الملوك»، إلخ؛ وكانت هذه المطالب هي أيضًا أعز مطالب أستاذه الأندلسي إبراهيم الآبلي. وهكذا فمن وجوه رحلة ابن خلدون «غربًا» علاوة على السفارة أو المصاحبة الملوكية للغزو أو المدافعة ـ هناك الرحلة كفرار من مهمات صعبة أو مواقف خطيرة وتورطات لا تحمد عقباها. وهذا الفرار إما إنه يتخذ شكل انتقال من مشايعة إلى أخرى، مع ما يحتمله من مخاطر ومزالق، وإما يكون لجوءًا إلى الرُّبط أو إلى ما هو أعظم منها، أي أحياء الأعراب وإقطاعاتهم حيث يحقق أعز ما كان ينشده: الخلوة قصد الانقطاع للعلم والتفرغ للكتابة فيه.

واقعات على المسرح المغاربي كانت لها في مجرى حياة الرجل ونفسيته آثار عميقة مترسخة، من أبرزها وأقساها وباء الطاعون الأعظم والدخول في غمار السياسة من بوابة السجن، وهذا بيانه:

في 748هـ/ 1347م، وهو في السادسة عشرة من عمره، فقد عبد الرحمن ابن خلدون أباه وأمه وبعض مشيخته التونسيين، وكان ذلك نصيبه من شقاء الطاعون الأعظم لمنتصف القرن. فقد حلّ هذا الوباء العالمي بالشمال الأفريقي بموازاة مع جو القلاقل السياسية المستعرة (تنامي الدور السياسي للقبائل الأعرابية ومحاولة السلطان المريني أبي الحسن توحيد المغارب بضم المغربين الأوسط فالأدنى إلى حكمه)؛ وهو الوباء الأسود الذي سماه معاصروه المغاربة بأسماء شتى، منها «المرض الوافد»، لكونه أتى من آسيا الوسطى، بلاد قبائل المغول والخان الأكبر، إذ أفرزته

الحروب المدمرة وتراكم الجيف بدء من عقود القرن الثالث عشر الأولى. وقد عملت على انتشاره في أوروبا فالمشرق وبلاد المغرب الرياح وكذلك القوافل التجارية، خصوصًا منها البحرية المتنقلة عبر الموانئ، حيث تفرغ سلعها ومعها الجرذان الحاملة لجراثيم الداء والعدوى.

على مسرح المنطقة التي تهمنا، اكتسى ذلك الوباء، كما الشأن في باقي مناطق سريانه، كل صفات التراجيديا المنسحبة على المجتمع برمته: سكانيًّا (انهيار ديموغرافي بفعل الموتان)، واقتصاديًّا (تقلص الزراعة والصنائع وأزمة اليد العاملة وتدهور المخزون النقدي وتوقف ضرب السكة)، وسياسيًّا (فشل مشروع توحيد بلدان المغرب وحكمها من مركز واحد)، واجتماعيًّا وثقافيًّا (تأجج الاختلال الطبقي وتنامي التصوف الشعبي والذهاب إلى الحج)... إلخ. وقد لا نخطئ الصواب إن تمثلنا حدث «الطاعون الجارف» من بين أهم العناصر المنشئة لتشاؤمية ابن خلدون ولنظريته الدائرية للتاريخ، أو إن تلمسنا آثاره النفسية على علماء العصر ومفكريه، ومن أبرزهم إبراهيم الآبلي التلمساني الذي تتلمذ عليه ابن خلدون في تونس واعتبره معلمه الأبرز في العلوم الشرعية والعقلية؛ هذا علاوة على أن الطاعون ذاك قد ساهم في هزيمة جيش أبي الحسن المريني بالقيروان، مما أنهى، كما ألمعنا، حلم توحيد بلاد المغرب وتقويته ضد التصدعات الداخلية ومخاطر حرب «الاسترداد» الأيبيري على ساحليه المتوسطي والأطلسي.

أما الوجه الثاني للمأساة فيمكن إظهاره كما يلي: في 758هـ/ 1357م قضى الشاب ابن خلدون (وهو في السادسة والعشرين من عمره) فترة سجن بفاس قرابة سنتين، وذلك بسبب اتهامه بالاسهام في تهيئة فرار أمير بجاية أبي عبد الله من إقامته الاجبارية بالمدينة نفسها في ظل السلطان



المريني أبي عنان. وبالرغم من نفي ابن خلدون للتهمة، إلا أنه لم ينكر عطفه على الأمير المعتقل لما كان بين أسرته وسلف هذا الأخير الحفصيين من «عروق الود والتراحم»؛ هذا مع أننا سنراه بعد سبع سنوات يشغل منصب الحجابة للأمير نفسه المسترد لحكمه على بجاية. أما السبب الدفين لاحتمال تآمر صاحبنا على أبي عنان فنستشفه من كلامه مع هذا الأمير أو مع بعض بطانته، وخلاصته أنه لم يرض بوظيفة كتابة العلامة المسندة إليه، كما أنه، وهذا هو الأهم، كان يرى في قرارة نفسه أن أبا عنان اغتصب عرش أبيه وتسبب في موته بجبل المصامدة طوبقال، ولم يكن له نصيب معتبر من قوة أبي الحسن ولا من سعيه الصادق إلى إحياء المشروع الموحدي البدئي.

بعد مرض أبي عنان وموته خنقًا بيدي حاجبه الفودودي، أُطلق سراح الأمير السجين وكذلك ابن خلدون الذي ولاه السلطان أبو سالم الكتابة في السر والإنشاء وخطة المظالم. ولم تمض سنتان حتى غادر ابن خلدون فاس بسبب قلاقل بلاطية غير مأمونة العواقب.

الرحلة إلى غرناطة/ السفارة إلى الملك بيدرو/ العبور الاضطراري إلى بجاية

في أواخر 764هـ/ 1362م حل صاحبنا ضيفًا على أمير غرناطة محمد بن الأحمر الغني بالله ووزيره المبرز لسان الدين بن الخطيب، اللذين خصاه بحفاوة استقبال ورعاية بالغتين، تجلى مفتتحها في إهدائه جارية رومية اسمها هند، قضى في عشرتها ليلة شهوانية معتبرة، ما كنا لنعرف عنها شيئًا لو لم يفش سرها ابن الخطيب في رسالة من أربع صفحات إلى المعني بالأمر، ونقتطف منها القليل: «سيدي، ما زلت تتصف بالوالج، بين الخلاخل والدمالج، وتركض فوقها ركض الهمالج. أخبرني كيف كانت الحال، وهل حطت بالقاع من خير البقاع الرحال، وأحكم بمرود المراودة

الاكتحال، وارتفع بالسقيا الإمحال، وصح الانتحال، وحصحص الحق وذهب المحال، فلما انسدل جنح الظلام، وانتصفت من غريم العشاء الأخيرة فريضة الإسلام، وخاطت خيوط المنام عُيون الأنام، تأتى دُنوُّ الجلسة، ومُسارقة الخلسة، ثم عضّة النهد، وقُبلة الفم والخد، وإرسال اليد من النّجد إلى الوَهد، وكانت الإمالة القليلة قبل المدّ، ثم الإفاضة فيما يغبط ويُرعب، ثم الإماطة لما يشوّش ويُشغب، ثم إعمال المسير إلى السَّرير...»
وضمّن ذو الوزارتين رسالته أبياتا شعرية تناسب المقام، منها:

ومــرتْ وقــالــت متى نلتقي فهشَّ اشتياقا إليها الخبيثُ
وكــادَ يمــزّقُ ســربــالـه فقلتُ: إليكَ يساقُ الحديثُ[1]

عند مطلع السنة الموالية، كلف الأمير ضيفه المبجل بسفارة وهدية ثمينة إلى بيدرو ابن ألفونس بإشبيلية، وهي مدينة أجداده بالأندلس، وكان الغرض أن يظهر ملك قشتالة هذا على معاضدة ملوك المغرب له في حربه ضد عدوه ملك أرغونة وعدو المسلمين. وقبل بالمهمة مرحبًا متحمسًا، لا سيما وأن أخوف ما كان يخافه أن يتصالح القشتاليون والأرغونيون بحكم الضرورة وانسجام المصالح، فتصبح الأندلس في خبر كان وما تبقى للحكم الاسلامي منها...

أثناء إقامة ابن خلدون عند الملك بيدرو القشتالي، المسمى عند قومه القاسي el cruel، وعند مسلمي ويهود الأندلس الطاغية، عاين

---

(1) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، 2001، ج3، ص 501 وما يليها؛ ينقل الرسالة أيضًا الشيخ أحمد بن المقري في نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1997، ج6، ص 174-180. وبالطبع لا أثر ولا حتى إشارة لهذا الحديث في التعريف.



السفير عن بعد مسجد إشبيلية الذي حوّله النصارى إلى كنيسة، وتجوّل في حدائق القصر وعلى ضفتي الوادي الكبير، فتملكه شعور حاد أشبه ما يكون بالمالنخوليا والحسرة الشديدة على بلاد آيلة إلى الزوال من حكم المسلمين. وذات مرة، إذ فطن الطاغية إلى شعور ضيفه ذاك، العائد من زيارة لديار أجداده وضياعهم، عرض عليه بسخاء وإلحاح تمليكه إياها إن هو رضي بالانتظام في سلك حاشيته، فامتنع ابن خلدون عن ذلك واعتذر...

وخلال الإقامة نفسها، قابل صاحبُنا إبراهيمَ بن زرزر، وهو طبيب ومنجم يهودي في خدمة بيدرو، كان تعرف عليه من قبل في بلاط أبي عنان المريني، وتلقى حديثه سرًّا عن قساوة الطاغية المتأصلة وحياته الهوجاء الماجنة؛ ثم تأكد للسفير مع بن زرزر ما علمه من أنباء عن تزايد الشرور التي يتبارى الأرغونيون والقشتاليون في إنزالها بالأهالي المسلمين واليهود تحت حكمهم، وحتى بمن تظاهر من هؤلاء تقيةً بملة الصليب...

بعد عودة ابن خلدون من سفارته إلى غرناطة، شاب الإظلامُ علاقاتِه بصديقه ذي الوزارتين، ابن الخطيب، الغيور على انفراده بالمنصب العالي والحظوة الأميرية. ووافق ذلك توصله في 766هـ/ 1365م بدعوة من الأمير أبي عبد الله المسترجع لسلطته على بجاية. وهكذا تولى منصب الحجابة، وهي أرقى وظيفة في سلم الحكم، فجنى ثمار معاضدته لذلك الأمير أيام محنته في عهد أبي عنان، كما سبقت الإشارة. غير أن هذه النعمة لم تدم أكثر من سنة ونصف، إذ تبخرت مع مقتل واهبها على يد ابن عمه أبي العباس سلطان قسنطينة، فاضطر صاحبنا إلى مشايعة المنتصر والإسهام في تمكينه من بجاية، حتى إذا تحين الفرصة التجأ إلى أحياء الذواودة، ثم

إلـى بسـكرة عند ابن مزني. وهنـا في حماية الأعـراب، كان يخلو إلى أهله وينقطع إلى التأمل وتحصيل العلم.

بين أميرين متحاربين ومقتل ابن الخطيب

فـي 771 هــ / 1370م: أصبح ابن خلـدون، رغمًا عنـه، طرفًا في صراع هيمنـة ونفـوذ بين أمير تلمسـان أبي حمـو الزياني والسـلطان المريني عبد العزيز. فهذا الأخير حنق على ابن خلدون لكونه جلب لخصمه التلمساني قبائـل الذوادة، وبدا له متمردا وخارجا عليه. فلما نمى إليه خبر توجهه إلى الأندلـس ظن أنه مبعوث من غريمه لطلب التأييد والعون من أمير غرناطة، فأرسـل فـي أثره تجريـدة تمكنت مـن اعتقاله في مرسـى هنيـن ونقله إلى حضرة السلطان في تلمسان التي غزاها. وهنا تبين لهذا الأخير، بعد العتب والاستخبار، أن سجينه لليلة واحدة بريء من الظنون السيئة الحائمة حوله، فأخرجه من معتقله وألزمه باستئلاف قبائل رياح من الزاب، وذلك قبيل أن يوافيه الأجل على حين غرة.

فـي فاس قضـى ابـن خلـدون سـنتين معتكفًا علـى التحصيـل العلمي والتدريـس بالقروييـن في جو من الاسـتيحاش والريبة بينه وبين السـلطان السعيد ابن عبد العزيز وبطانته؛ وبعيد هذه الفترة صار ابن الخطيب سجينَ أبي العباس المسـتولي الجديـد على الدولة المرينية، فمكن هذا السـلطان عملاء أمير غرناطة محمد الخامس (الذي كان السـجين وزيره الكبير) من اغتيالـه خنقًا في زنزانته بفاس الجديد، مقايضًا بذلك تأييد الأمير الغرناطي على العرش.

كان لمقتـل ابن الخطيب على نفس ابن خلدون وقع الصدمة، لا سـيما وأن مسـاعيه لإنقاذ حياته خابت كلها، مما جعله يسـتهول العاقبة ويخشـى لقاء المصير نفسه.



من رباط العُبّاد إلى قلعة ابن سلامة

هكذا فر ابن خلدون مع أهله لاجئًا إلى رباط العُبّاد بتلمسان حيث مدفن الولي أبي مدين الغوث. وهنا لم يكن له من هَمَّ إلا الخلوة والتفرغ للعلم، بعيدًا عن معترك السياسة وجائحاتها. وظل على هذا الحال ردحًا من الزمن إلى أن أخرجه منه الأمير أبو حمو الزياني ليوفده إلى قبائل الذواودة لاستئلافهم إليه؛ لكن ما إن حل وأهله بينهم عند أولاد عريف حتى ألغى مهمته وأقام لاجئًا عندهم في قلعة ابن سلامة ما بين ذي القعدة 776 ورجب 780 (1375 و1378)، وهي الفترة الأخصب والأثرى في حياة شخصيتنا الفكرية، إذ تمثل محطة انعطافية أساسية، وهذا شيء عن بيانه:

الموقع هو قلعة ابن سلامة المقتطعة من طرف سلطان تلمسان لقبائل الذواودة الهلالية، الموجودة في ولاية تيهرت (تيارت) في جزائر اليوم على الضفة اليسرى لمينا العليا. موقع تحكي بقاياه عن جدبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا هناك السكون المتواتر الذي يتيح التأمل ويستثير الفكر. في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقات فكرية عالية القدر والقيمة. حلقات موضوعها الأسبق والأساس ليس الغيبيات أو خلاص الروح الفردية، بل الإنسان ومنحنى حياة مجتمع وحضارة، وهما ما تزود المفكر في شأنهما بـ «زبدة» المعارف والأخبار.

كان تحرير المقدمة إذن يستدعي الطبيعة الصحراوية والهواء الطلق، أي الخلوة وما يشبه النَّفَس الكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويكوِّن نظرية تجريبية وأصيلة في الاجتماع البشري. وقبيلة أولاد عريف من الذواودة ذات الذاكرة الشفوية المترحلة، التي لا علم لها بما يدور في خلد ضيفها، ستهب هذا اللاجئ المبجّل ما

يحتاجه من أمن وهدوء؛ وهكذا كتب التاريخ على نحو مبتدع، يغذيه شوقه النظـري ونزوعه البحثي. علو الموقع الهادئ الشـفاف، اعتزال غير صوفي بل ناتج عن تخلٍّ سياسـي: إنها ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون لكي يحقـق بين التجربـة والفكر القران الأكثـر توفيقًا في تاريـخ التراث العربي الوسـيط. وإن كان قـد أفلـح في هذا فلأنه اسـتطاع أن يكـون ليس المنقّب الدقيق اللامع، والمفكر المقتدر المسـتطلع في العمق التاريخي بتضاريسه وحركيته، من حيث أسـبابُه «الأرضيـة لا النجومية". فتحت نظره الفاحص المتسـع أحطنا علمًـا بمجموعات إنسـانية كاملة متنوعة، سـواء كانت من المدينـة أو الجبل والتل أو من الشُّـهب والصحراء. وعليـه، فابن خلدون، الشغوف بالتاريخ والمعترف به كواسطة بين الفرد والمجموع وبين العالم، كان يبحث في البنيات الأنموذجية حيث تترسخ قوانين حياة الناس، أي في العناصر المركزية للوجود التاريخي ونسـائج المجتمع المدني والسياسـي وقواعد حركة المنظومات...

فـي نهايـة إقامته بقلعـة ابن سـلامة، علم ابن خلـدون بنبإ اغتيـال أخيه الأصغـر يحيى بإيعاز من أبي تاشـفين أمير تلمسـان الجديـد، فحزن لذلك واغتم.

العودة إلى تونس وخروجه منها مُكرهًا

في 784هـ/ 1382م رحل ابن خلدون مع أهله إلى تونس (مدينة مولده) بعـد غياب عنها تعدى ربع قرن. كان الحكـم إذ ذاك للحفصي أبي العباس والسـلطة «العلميـة» بين أيـدي فقهاء المالكيـة، يتقدمهم الفقيـه محمد بن عرفة، إمام مسـجد القبة. شمل ذلك السلطانُ العالـم العائدَ بعفوه، واحتفى بـه متقبلًا نسـخة من كتـاب المقدمـة والعبر بإهـداء منه؛ وبعد ذلك شـرع عالمنـا في التدريس بجامع الزيتونـة، فلقيت حلقاته إقبالًا كبيرًا من الطلبة،



مما أثار حسد زميله في الجامع ابن عرفة الذي انفض عنه الجمع وكسد تعليمه، فما كان منه إلا أن تحرش به وأوغر قلوب حاشية السلطان على غريمه. عندئذ لم يجد ابن خلدون مفرًّا إلا في استئذان أبي العباس لقضاء فريضة الحج، فكان له ذلك بعد أن قبل شرط السلطان في استبقاء أسرته بتونس ضمانًا لعودته إليها، وكان رحيله من مرسى المدينة منتصف شعبان 784هـ/ 1382م في حفل توديع مؤثر لطلبته ومحبيه...

في مصر: التحول في شخصية ابن خلدون أو النفَس الآخر للنص

حين وصل ابن خلدون إلى ميناء الاسكندرية، نزل برًّا إلى القاهرة، مؤجلًا حجه إلى موعد لاحق، فحلَّ بها في فاتح ذي القعدة 784/ يناير 1383، وجلس للتدريس في جامع الأزهر بترغيب من الطلبة، ثم استقبله ثاني الأتابك الطنبغا الجوباني الذي قدمه إلى السلطان الظاهر برقوق، مؤسس دولة المماليك البرجية، وظل يحميه ضد عوادي عصبية الولاء ويضمن جرايته من تعيينه أستاذًا في مدرسة القمحية ثم قاضي قضاة المالكية بالمدرسة الصالحية ببين القصرين.

في مصر المماليك إذن التي هي، كما كانت دائمًا، «سلطان ورعية»؛ أي لا عصائب فيها ولا قبائل مسلحة، أصبح ابن خلدون في غنى عن انتحال عقلية التقلب والتلون، وبالتالي ميَّالًا، وهو يزاول خطة القضاء المالكي، إلى التحلي بالاستقامة والتقوى في تطبيق أحكام الشريعة، «آخذًا بحق الضعيف من المحتكمين، مُعْرِضًا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحًا إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات. فقد كان البَرْ منهم مختلطًا بالفاجر، والطيب متلبسًا بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة...» [1]. وفي جو فساد القضاء

(1) التعريف، ص255.



هذا ما كانت استقامة المالكي لأن تُدرك إلا كتشدد ومبالغة، فكثرت عليه السعايات والدسائس، حتى أن عَزْلُه عن القضاء بلغ ست مرات وعن ولاية الدروس والخوانق نصف هذا العدد. ومما كان يعاب عليه، علاوة على إعراضه عن الشفاعات و«فتكه في كثير من أعيان الموقعين والشهود»، هو مبالغته في العقوبات، إذ إنه «قلب للناس ظهر المجن، وصار يعزر بالصفع ويسميه الزج. فإذا غضب قال زجوه، فيصفع حتى تحمر رقبته»[1]؛ بل قد ذهب الأمر إلى التشنيع على المتشبت بالزي المغربي (البرنس) والخط المغربي وإلصاق تُهم به لا يخلو أكثرها من التطرف والتعريض، من ذلك: «أنه توسع بالسكنى على البحر، وأكثر من سماع المطربات ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها أخ أمرد ينسب للتخليط»[2].

في 786هـ/ 1384م تلقى ابن خلدون الإذن باستقدام أسرته من تونس، وذلك بعد قبول السلطان أبي العباس الحفصي شفاعة السطان المملوكي برقوق في ذلك، إلا أن تلك الأسرة فنيت في غرق السفينة المبحرة نحو مرفأ الإسكندرية. ولم يقل صاحبنا في مصابه الجلل (الموازي لاستقالته من مهامه الرسمية) سوى كلمات قليلة مقتضبة، هي: «فكثر الشغب عليَّ من كل جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة. ووافق ذلك مصابي بالأهل والوُلد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم الجزع، ورجح الزهد»[3].

(1) راجع ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، القسم الأول، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1975، ص 344؛ وينقل الكلام نفسه السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة (د. ت)، ص 146.

(2) العسقلاني، المرجع نفسه، ص 346؛ السخاوي، المرجع نفسه، ص 147.

(3) التعريف، ص 259.



أمضى ابن خلدون سنتين ويزيد في حالته تلك، وفي رمضان 789هـ/ 1387م رحل إلى مكة لأداء فريضة الحج. وبعد رجوعه منه، يقال إنه تزوج امرأة، وذلك ما تسوّغه إشارات نصية مبثوثة هنا وهناك، وكذلك كون تولي ابن خلدون القضاء والتدريس يرجح احتمال زواجه وتأهيله.

من فتنة الناصري إلى سلطنة فرج

بعد تعيين السلطان برقوق لابن خلدون معلمًا في مدرسة الصرغتمشية ثم ناظرًا لخانقاه بيبرس، حدثت في 791هـ/ 1389م ثورة الناصري (نائب دمشق) والأميرين الجوباني ومنطاش على الظاهر برقوق؛ فكان أن استدعى منطاش القضاة إلى القصر الأبلق، وبينهم ابن خلدون، وأرغمهم على توقيع فتوى بعزل برقوق بدعوى ملفقة «أنه يستعين على قتال المسلمين بالنصارى". ولم يحل صفر من السنة نفسها حتى تمكن السلطان المخلوع من هزم منطاش واسترجاع تخته، فعفا عن الجوباني والناصري واكتفى بعزل ابن خلدون عن ولاية خانقاه بيبرس، حتى إذا ما انقضى عقد من الزمان سماه قاضي المالكية قبل أن يتوفى في 801هـ/ 1399م[1].

أما مع السلطان فرج خليفة برقوق، فقد اكتست علاقة صاحبنا به نوعًا من النفور والفتور، وكان من أبرز ما حصل له في عهده - فضلًا عن مخضه بين التنصيب والعزل في القضاء - مصاحبته له إلى دمشق، حيث تمكن من زيارة القدس وبيت لحم والخليل، وكذلك وبالأخص ذهابه سنة 803هـ/ 1400م في موكب جيش السلطان لحماية دمشق من تهديد الغزو المغولي. لكن هذه الحملة لم تدم أكثر من ثلاثة شهور، عرفت مدة شهر مجاولات غير حاسمة بين الجيشين، وذلك لأن السلطان فرج آثر الرجوع إلى القاهرة للقضاء على تمرد ضد حكمه، فترك دمشق لقدرها المحتوم،

(1) انظر تفاصيل تلك الأحداث في التعريف، ص 310 و314-335؛ كتاب العبر، ج5، ص 549-560.



مما حدا بأعيانها وبالقضاة المخلفين، ومنهم الحنبلي ابن مفلح والمالكي ابن خلدون، إلى مفاوضة تيمورلنك في طلب الأمان مقابل تسليم المدينة، فكان أن دخلها الغازي وخرب جيشه قلعتها عقابًا لحماتها على مقاومتهم وألحق أضرارًا ببعض أحياء ومآثر دمشق.

الغريب غربتين في حضرة تيمور الأعرج

إن كلام ابن خلدون مع تيمور الأعرج بن جغطاي يقول الشيء الكثير عن نصيب الشرق الإسلامي من شقاء المحن والتصدعات. فلقاءاته معه، وقد تخللتها مأدبة أو أكثر وحوارات متقطعة بواسطة الترجمان القاضي ابن النعمان، هذه اللقاءات جرت لصاحبنا تحت سيطرة الوجل والتوجس، التي كان من مظاهرها عنده إبداء علامات الطاعة للطاغية وموافقته في الرأي والطلب. فابن خلدون المفجوع بسقوط دمشق بين أيدي المغول لم يستطع مواجهة أسئلة تيمور الفضولية النفعية حول «المغرب الجواني» سوى بأجوبة مقتضبة متحفظة. غير أن القائد المنتصر لم يقنع بها، فكلف مؤرخنا بموافاته كتابة بتقرير مفصل عن طبيعة المغرب وجغرافيته وساكنته وسلطانه. وهكذا رأى ابن خلدون نفسه وقد تحول من رجل علم إلى مخبر يحرر في الموضوع بأمر من الطاغية اثني عشر كراسًا ضاع نصه، ونستشف من التعريف أن صاحبه توخى في وصفه الاستوعار والتصعيب لتبديد حلم الغازي بضم بلاد المغرب. وهل كان في وسعه الاحتماء أو التعلق بأهداب حس وطني أو قومي ما؟ لقد اعتبر هذا كله غفولًا وتهورًا بلا شك، فاستحسن لسلامته هو ومن معه وضع الحدثان والقرانات الفلكية في مجرى الإعلان عن المجيء الضروري للغازي العظيم. وما كان يدفعه أيضًا إلى هذا الموقف هو خبر تدمير مدينة حلب من قبل ومشهد هدم قلعة دمشق وأماكن أخرى على أيدي الجيش المغولي المتعطش للقتل وحيازة الغنائم.



لعل من أشد اللحظات تأثيرًا في لقاء ابن خلدون الثاني بتيمور يتمثل في بحثه عن الفكاك من ظل الطاغية، إذ بعد أن أتحفه ببعض الهدايا الرمزية خاطبه بما صدرنا به هذا الفصل ونعيده هنا نظرًا لشحنته الوجدانية وقوته الدلالية: «إليّ كلام أذكره بين يديك، فقال: قل. فقلت أنا غريب بهذه البلاد غربتين: واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك ـ أيدك الله ـ أن تعرف ما أريد»[1].

على هامش هذا الحوار الافتتاحي، لا بد من التنبيه إلى عنصر قلما يقف عنده الباحثون، وهو جواب العلامة الملتبس عن سؤال تيمور: «أين ولدك؟» أي «بالمغرب الجواني كاتب للملك الأعظم هنالك» (كذا في أصل التعريف وكل النسخ!)[2]. فلماذا يذكر المستجوب المغرب الجواني وليس الأدنى (إفريقية أو تونس) ويوضح بما يقطع الشك بما يقصده، ناعتًا إياه بالأبعد والأقصى، ذاكرًا مدنًا منه (طنجة وسبتة وفاس وسجلماسة)؟ ولماذا يخص ابن خلدون السلطان المريني أبا سعيد، دون غيره، برسالة ينبئه فيها بما جرى له مع الطاغية تيمور ويحذره منه، واصفًا التتر بكونهم على عادة الأعراب، كأنما هو يوصيه بالتعويل عليهم في حالة إقدام المغول على محاولة غزو المغرب؟ هل يكون ابن خلدون إنما خص بالإشارة المغرب الجواني كحلقة وعرة ومنطقة مستعصية كأداء لثني عزم الغازي وإحباط أطماعه؟ قد يظهر الرد بالإيجاب هو الأقرب إلى الترجيح...

---

(1) التعريف، ص 377-378.

(2) التعريف، ص 269-270.



يختص ابن عربشاه بإيراد تفاصيل مثيرة حول استقبال تيمور للقضاة الطالبين منه الأمان، ومنها المتعلقة بالمأدبة التي أقامها الطاغية لهم، حيث أنشدهم بيتًا معناه: «كلوا أكل من إن عاش أخبر أهلهُ/ وإن ماتَ يلقَ الله وهو بطينُ». ومما كتبه ابن عربشاه أيضًا: «وكان من جملة الآكلين قاضي القضاة ولي الدين (ابن خلدون)، وكل ذلك وتيمور يرمقهم وعينه الخزراء تسرقهم. وكان ابن خلدون أيضًا يصوب نحو تيمور الحدق، فإذا نظر إليه أطرق، وإذا ولى عنه رمق». وحسب نفس الرواية أن مؤرخنا خاطب تيمور بكلام جاء في معرضه: «فإن كان طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف...»[1].

رجوعًا إلى صاحبنا، فقد كان له ما أراد بعد لف ودوران: الترخيص بالعودة إلى مصر. وكان له هذا وزيادة: أخذ عقد أمان للمخلفين في دمشق عن السلطان المملوكي من العمال والمستخدمين. وقبل دخوله القاهرة في شعبان 803هـ/ 1401م تعرض وصحبه في طريقهم إلى صفد لنهب قطاع الطرق من الأعراب، كما أتاه خبر إحراق المغول أماكن من دمشق و بعض أجنحة جامع الأمويين ، وذلك قبيل مغادرة تيمورلنك بلاد الشام وعودته إلى عاصمة مملكته سمرقند.

في القاهرة، ما صح من أخبار العائد المرهق ويستحق التسجيل يتمثل في خبرين مثيرين، هما:

الأول: أنه تلقى من رسول ثمن البغلة التي أخذها منه تيمور كهدية وليس على سبيل الإبتياع، فأبى تحصيل المبلغ قبل إطلاع السطان فرج على الأمر واستشارته فيه. ولا نفهم هذا السلوك سوى من باب حرص

(1) انظر كتاب عجائب المقدور في أخبار تيمور، طبعة (د.ت) بالخزانة العامة، الرباط، رقم 14907، ص 102-103.



صاحبه على رفع كل لبس ودفع كل شبهات الارتشاء أو الخيانة. وهكذا لم يهدأ روع المتوجس إلا بعد أن تيقن من عدم اكثرات السلطان بالأمر، فسجل قائلًا: «وحمدت الله على الخلاص»، ثم «وحمدت الله تعالى على الخلاص من ورطات الدنيا»[1].

أما **الخبر الثاني**: فهو مسارعة ابن خلدون إلى بعث رسالة إلى سلطان المغرب المريني لذلك العهد (أبو سعيد)، حكى له فيها قصة حصوله في ظل الطاغية تيمور، وعرفه باقتضاب على تاريخ التتر الخارجين من المفازة وراء النهر، منذ ملكهم جنكيز خان إلى بنيه المتقاسمين ممالكه الشاسعة بين الشرق وآسيا الصغرى والوسطى، وكلها ملكها تيمور بن جغطاي، «هالك الحرث والنسل»، الذي زاد في توسيعها... فهل أرسل ابن خلدون هذه الرسالة للتكفير عن تقييده لتيمور في وصف المغرب بتنبيه المريني إلى الخطر المغولي؟ قد نميل إلى الإجابة بالإثبات معولين على مؤشرين: أحدهما أن الرسالة خالية من أي تلميح إلى ذلك التقييد، مع أنها تتضمن الإشارة إلى جزئية هي قضية البغلة الآنفة الذكر؛ وثانيهما أن صاحب الرسالة يصف التتر بأنهم «على عادة بوادي الأعراب»، كأنه بهذا يرمز للسلطان بضرورة التعويل على هؤلاء بالإجلاب والاستئلاف في حالة مثول التهديد المغولي على المغرب.

في أواخر شهر رمضان 808هـ/ 1406م توفي ابن خلدون عن سن تناهز ستًا وسبعين سنة، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة، ولا أثر يُرى اليوم لهذه المقبرة.

*

(1) التعريف، ص 381.



خاتمة

إن هناك مسائل وقضايا يعالجها عادة ويوليها الأسبقية النص السير - ذاتي، لا نجد لها في كتاب التعريف تجليات أو حتى مقاربات شافية من توقيع الكاتب. فمثلاً، لا شيء فيه تقريبًا عن طفولته وشبابه في تونس، باستثناء ذكر نسبه الحضرمي وسلفه الأندلسي ونشأته العلمية في كنف مشيخته المرموقين؛ وكذلك لا شيء عن أسرته الصغيرة من شأنه أن يعرفنا على زوجه ووُلده، وبالتالي على حياته العاطفية وفي عشرة الأهل والنساء، اللهم إلا من هذه الإشارة العجلى: «وصرفت ولدي وأمهم إلى أخوالهم، أولاد القائد محمد بن الحكيم بقسطنطينة». كما أن الغموض يبقى ثاويًا في جواب مؤرخنا عن سؤال الغازي المغولي تيمورلنك: «وأين ولدك؟» مع العلم أنه رُزئ بفقدان أسرته المتوجهة نحوه في السفينة المبحرة من تونس إلى الإسكندرية (في 786هـ/ 1384م). والتراجمة عامة لا يتحدثون في موضوع ذرية لصاحبنا في فاس ولا في مدينة عربية غيرها، إلا ابن القاضي شهبة، الذي ينفرد بادعاء وجود ابنين له (محمد وعلي) والتحاقهما به في مصر حوالي 786هـ/ 1384م [!].

وأخيرًا وليس آخرًا، هل تزوج ابن خلدون أثناء إقامته المصرية أو عشق أو أحب؟ فحسب رواية لابن القاضي شهبة نفسه كان رد الرجل على عرض تيمورلنك بالإقامة عنده في الأردو: «في القاهرة شخص يحبني وأنا أحبه»[1]. ولا شك أن مرد هذا الزعم إلى كلام غامض لابن خلدون في حضرة تيمور: «وأهل جيلي (أو عيلي) بها»، أي مصر.

إن نص التعريف إذن، خلافًا لما يظنه جمهرة الدارسين، ومنهم كارل بروكلمان، لا يدخل حقًّا - أو إلا تجاوزًا - في جنس الترجمة الذاتية

(1) راجع ابن القاضي شبهة، الذيل على تاريخ الإسلام، نسخة باريس، رقم 1599، ورقة 171.



الصرفة وذلك، كما رأينا، لغلبة السرود التاريخية والكلام عن الآخرين من باب الإخبار وإيراد أحاديثهم ورسائل ابن الخطيب إليه وخطبتين له عند التدريس بمصر، وأيضًا نظرًا لشدة الإدغام والاختزال في التنصيص على الأنا بالوصف والتبريز، كما هو التقليد في التربية الاسلامية الأصيلة، الداعية إلى التأفف والتعفف في هذا المجال، بل والعياذ بالله من ذكر أنا...

لكن، رغم كل تلك الشروط والضوابط، فقد حاولنا، بنوع من الجهد الاستقرائي والتركيبي، رسم صورة تقريبية عن شخصية مؤرخنا-المفكر، لعلنا نكون بها قد استولدنا من داخل نص التعريف نتفًا تعكس بعض وجوه الدلالات في نص حياته، وهي من صنف ما لا يُتلمس اكتمالها إلا بالتخمين والافتراض؛ هذا وإن لغة النص لتظهر فيه وسطية التموقف بين التألق البلاغي الجاحظي والتأنق اللفظي بالسجع والبديع كما عند لسان الدين بن الخطيب وغيره من المعاصرين.

إن التعريف والمقدمة وكتاب العِبَر أعمال خلدونية ستبقى قائمة كحقل مرجعي أصيل لكل مؤرخ باحث ولكل مفكر متأمل. ويصح هذا حتى وإن لحق التقادم بعض موضوعاتها التاريخية ومقوّماتها المعرفية، وذلك لأن الحقل الأساس - حيث تبرز كمعلمة مضيئة - هو حقل تاريخنا الوسيط الذي لم نرقَ بعد بكل مكوّناته الخفية الدالة إلى نور المعرفة الدقيقة الكاشفة.

❊

حاشية: عن غلطات ابن خلدون

في مشروع ابن خلدون الضخم ما كان لقدر من الأخطاء المعرفية إلا أن يتسرب هنا وهناك. فعلاوة على بعضها في الطبيعيات وعلم الفلك (انظر

مثـلًا ما يقوله عن الشـمس[1] ، يمكننا أن نشـير إلى جعله المشـائين أتباعًا لأفلاطـون (والصحيح هو أرسـطو) وخلطه بين ليكيون (ليسـي أرسـطو) والـرواق (stoa اسـتووا، بـاب لقـاء الرواقييـن stoïciens تلامـذة زينون)، ثم بين «سـقراط صاحب الـدن» (كذا في النص) وديوجيـن (والعكس هو الصحيح)[2] ، إلخ. لكن التغاضي عن غير هذه الأخطاء وما هو من صنفها يصبح صعبًا أمام قيام النص الخلدوني أحيانًا على ازدواج التركيب العلمي والعقـدي. والمطلـوب دومًـا هو تجليـة التباسـاته وارتباطاتـه ليس بقصد بيداغوجي فحسـب، وإنما أيضًا لغاية معرفية. ذلك لأن الموضوعية ليست هـي القاعدة السـائدة باسـتمرار عند مؤرخنـا. فمن حين لآخـر يختلط بها شعوره الديني، فيحدث لديه تمييزات وتقسيمات يجب أن نكون على بيّنة منهـا، ولا أدل علـى ذلك، مثلًا، من تمييزه المضمـر بين العصبية الإيجابية (المحمودة) في بدء الإسـلام والعصبية السـلبية المذمومة أو «على باطل» في الجاهلية ومع المذاهب والتيارات اللاحقة[3] ؛ ولا أدل على ذلك أيضًا من كلامه في اختلافات الفرق المسيحية في موضوع المسيح، حيث يجزم قائـلًا في فقرة محذوفة من الطبعات العربيـة إلا في واحدة[!]: «ولم نر أن نسـخم أوراق الكتـاب بذكر مذاهب كفرهـم، فهي على الجملـة معروفة، وكلها كفر كما صرّح به القرآن الكريم. ولـم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا اسـتدلال، إنمـا هـو الإسـلام أو الجزية أو القتـل»[4] . هنا أيضًا تسـبق

---

(1) المقدمة، ص 430، نقرأ: «وأما الشـمس في نفسـها فغير حـارة ولا باردة وإنما هي كوكـب مضيء لا مزاج لـه» [!] بيد أنها كرة نارية ضخمة ثابتة؛ وكان أرسـطو يرى أنها تدور حول الأرض!

(2) المقدمة، ص 632؛ تاريخ ابن خلدون، ج2، ص 222.

(3) المقدمة، ص 253-254.

(4) المقدمة، طبعة كاترمير، ج1، ص 421-422.



العاطفة الدينية التحليل اللامتحيّز وتطغى عليه. أمثلة أخرى مخيبة للظن تعرضنا لها بحثيًّا وروائيًّا في عملين مخصوصين[1]، ويكفينا هنا أن نذكّر ببعض عناوينها:

- نزوع ابن خلدون إلى الدفاع مطولًا وبحجج ضعيفة في الغالب عن طهرية الخليفة هارون الرشيد وتعبده الفضيلة والتقوى، مع أنه يقر أن الإقبال على الدنيا تفشى منذ القرن الثاني، وهذا ما يتساوق مع طور الترف والبذخ، كما في نظريته العامة من جهة، وتدل عليه ما بلغته الدولة العباسية من حضارة خلال هذا العهد، من جهة أخرى.

- غلوه في الانتصار للأب الروحي والماهد للدولة الموحدية، المهدي بن تومرت، إلى حد التعليق على ادعائه انتسابه إلى أهل البيت: «لا دليل يقوم على بطلانه»[2].

- كونه لم يتوفق دائمًا في القفز فوق عصره، بل إنه حينما مارس التأريخ في كتاب العبر لم يستطع بوجه عام الانفكاك من ثقل أطر عصره المعرفية، ونحن إذ نؤكد على هذا لا نكتفي بتبني رأي يذهب إليه عدد من المتخصصّين، وإنما نعبّر عن حكم متولّد من شعور بالضجر ينتاب القارئ عند غوصه في أجزاء ذلك الكتاب، لا سيما منها المتعلّقة بالمشرق الإسلامي، وهو أمر لا يلزم أن نستغربه، نظرًا لانقسام الكتابات الخلدونية إلى خطاب عضوي مركّز وخطاب

---

(1) انظر بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، المجلس الأعلى للثقافة (ط.5)، القاهرة، 2006؛ العلّامة، دار الآداب، (ط. 2)، بيروت 2007.

(2) المقدمة، ص 36.

موسوعي مشتت. إن كتاب العبر، في آخر المطاف، لا يمكنه أن يصلح كأداة عمل فعّالة إلّا في حقل الغرب الإسلامي، وبالأخص في القرنين السابع والثامن للهجرة اللذين يعرفهما مؤرّخنا معرفة أدق وأفضل.

- تعبد ابن خلدون بعصبية النسب أطلعه على أشياء وحجب عنه أخرى. وما حجبه كان من صعيد ما لا يحسن بالمؤرخ تحقيره أو إهماله، منه على سبيل المثال حقيقة التمرّدات غير الموفقة، وحقيقة الثوّار ودعاة المعروف من المتصوفة، الذين خصهم بأفدح الأوصاف القادحة المسفهة (مجانين، ملبسون، صفاعون، أهل زعارة...)، فكان في هذا الموضوع المخصوص يقف مع المتغلّب الأقوى، ويحصر التاريخ في الإخبار عمّا يكتبه منطق الغلبة والقوة، ويُبقي خارجه جماهير المغلوبين ومن لا تعضدهم عصبية.

- تقصيره في الإخبار عمن لا تعجبه سيرتهم وفكرهم، ومنه مثلًا قوله المختزل جدًّا عن عبد الحق بن سبعين أنه «رحل من بلده مرسية إلى تونس»[1]، قافزًا على إقامة الرجل مدة عقد ويزيد في سبتة التي ألف فيها بد العارف والكلام على المسائل الصقلية والرسائل، وهي أهمُّ نتاجه وأخصبه، كما كان له فيها زواج شيق ممتع؛ ثم إنه اضطر إلى مغادرتها إلى بجاية حيث تعرف على مريده الكبير أبي الحسن الششتري، ومنها إلى تونس فالقاهرة وأخيرًا مكة. وفي كل مدينة حل بها كانت تحرشات الفقهاء وأولي الأمر ومضايقاتهم تطارد هذا المفكر الفذّ وأحد أقطاب نظرية وحدة الوجود والمأساوي

(1) كتاب العبر، ج6، ص 407.



الخاتمة[1]؛ ولا شيء من كل هذا في تاريخ ابن خلدون، ما خلا إيراده للنص الكامل (تسع صفحات ونصف) الذي حرره ابن سبعين في بيعة شريف مكة أبي نمى للدعوة الحفصية أيام المستنصر؛ والراجح أن مؤرخنا أتى بهذا النص لتبرير سخط الظاهر بيبرس على ابن سبعين وسعيه إلى قتله أثناء حلوله بمكة للحج في موسم 667هـ.

- إنما الأدعى إلى الانزعاج حقًّا يكمن في تلك الفتوى التي ذيل بها ابن خلدون مؤلفه «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، والقاضية بتحريق كتاب ابن سبعين الرئيس «بدّ العارف» وأيضًا «فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية» لابن عربي وكتاب «خلع النعلين» لابن قسي. ولا يمكن أن نلتمس لهذه الفتوى العنيفة ما يخفف عنها إلا في كون ذلك المؤلف الحاضن لها عملاً بِكرًا فتيًا ومحكومًا باستجابة صاحبه لدعوة سياسية إلى مناهضة فشوّ التصوف الشعبي والزوايا، بحيث يقرر شروط إمكان كل مريديه داخل أطر التعليم والتربية السنية السائدة. ولهذا السبب، حسبما نرجح، لم يذكره أبدًا في أعمال نضجه التي ستبدأ في 775هـ/ 1375م حين تفرّغ لكتابة المقدمة في قلعة ابن سلامة...

إن ما ذهبنا إليه في هذا البحث المخصوص، كما في أبحاث أخرى منشورة، ليعارض كل أنواع التحنيط في شأن مؤرخنا المفكر، سواء كان بقصد تقديسه أو سعيًا إلى إقباره، وذلك اهتداءً بما نبهنا إليه هو وأوصانا به، إذ قال: «وأنا

(1) انظر بنسالم حميش، هذا الأندلسي! [ابن سبعين]، دار الآداب، (ط. 2) بيروت، 2007.



مـن بعدها موقن بالقصور، بين أهـل العصور، معترف بالعجز من المضاء، فـي مثـل هذا القضـاء، راغب من أهـل اليد البيضـاء، والمعارف المتسـعة الفضـاء، فـي النظر بعيـن الانتقاد لا بعيـن الارتضاء، والتغمـد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء»[1].

(1) المقدمة، ص 10؛ التعريف، ص 284.



الفصل السادس

عن حقوق الإنسان والمرجعية الإسلامية

اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه سياسة وانتقام، ومن لانَ طبعُه ورقَّ قلبه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة.

(الإمام الغزالي)

إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخًا على الحقيقة.

(ابن خلدون)





مدخل

يذهب اللائكيون عمومًا إلى الاعتقاد أن وثيقة الإعلان الأممي لحقوق الإنسان لسنة 1948 تعود إلى مصدر استيحاء وإلهام متمثل في وثيقة حقوق الإنسان والمواطن، المصوت عليها في 26 غشت من طرف الهيئة الفرنسية بداية ثورة 1789 (وقد انتقدها ماركس والماركسيون عمومًا). ولعل الحبل السُّري الرابط بين الوثيقتين يكمن في نزوعهما إلى ما يبدو من قبيل الفصل بين حقوق الشرائع الأديانية وحقوق الإنسان، وفي تسييد المرجعية الدنيوية كمصدر تشريع وتقنين. وهذا ما تأدى عنه تهميش نظري وفعلي للمرجعيات الدينية ولقدراتها الذاتية على تقوية الإيمان (بما فيه الإيمان بحقوق الإنسان).

لكنْ مهما يكُن الأمر والتأويل، فإن اللائكية كقاعدة مؤسِّسة لحقوق الإنسان تظهر، حتى غربيًّا، خصيصة فرنسية كانت وليدة الثورة البورجوازية، للسنة المذكورة، وردَّة فعل ضد الثالوث المناهض لها والمشكّل من المونارشية والفيودالية والكنيسة الكاثوليكية (يمثلها الكليرجي أي الكليركوس نقيض اللاييكوس). وهذا التحالف العضوي المصلحي حدا بالبورجوازية الصاعدة المنتصرة إلى القيام بإجراءات ثورية متلاحقة، تصَدّرها تقويض الامتيازات والحقوق الفيودالية، الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، تأميم الأملاك الكنيسية وعرضها على البيع... وبالرغم من تركيز دستور الثورة الأول على فصل الدين عن الدولة، فقد اضطر لوي بونابرت نابليون في 1801 إلى قبول نظام التوافقية Concordat

بتوقيعه وتوقيع البابا بّي Pie السابع، وذلك على خلفية قولتيه الشهيرتين في الموضوع: «المجتمع بلا دين كالسفينة بلا بوصلة» و«الدين هو ما يمنع الفقراء من اغتيال الأغنياء».

أما في بلدان غربية وازنة أخرى فإن العلاقة بين الديني والسياسي اتسمت بطبائع ووظائف مختلفة مغايرة. فهذه ألمانيا (وأحد أحزابها العتيدة هو الحزب الديمقراطي المسيحي) ترفع ضريبة عمومية يُنفق ريعُها على المؤسسات والمصالح الدينية؛ وهذه إنجلترا التي تتوج ملكَها (أو ملكتَها) الكنيسةُ الإنجلكانية، وسبقت فرنسا إلى وضع أول إعلاناتها للحقوق الإنسانية في 1689 (أي قبل الثورة الفرنسية بقرن)، ممهّدا بتعليمة المِلْكية الجسدية writ of habeas corpus في 1679؛ وهذه الولايات المتحدة الأمريكية حيث يؤدي كل رئيس منتخب اليمين الدستوري على الإنجيل المقدس، وتقام الصلاة إلزاميًّا في كثير من مدارسها، وتحمل الورقة الخضراء (الدولار) هذا الشعار: In God we trust (باسم الله نتاجر)؛ وأخيرًا وليس آخرًا هذه الدولة العبرية، إذ تغتصب أرض فلسطين، تقيم مشروعيتها المزعومة على ذكريات توراتية وعلى يهودية الدولة كنخاع شوكي وركن ركين، ومثالها أشهر من أن يفصّل فيه العرض هنا.

جماع القول إذن أن اللائكية. الفرنسيةَ النشأة والشيوع - والتي لا تعدلها شحنةً تضمينية لفظة الزمانية secularisme - تظل عصية على التصدير أو الاستيراد، وبالتالي عبارة عن ترجٍّ طوباوي إذا لم تكن وليدة الإرادة الجماعية والضرورة التاريخية.

هذا وإن باحثين متخصصين ومثقفين في فرنسا نفسها (إيدي بلينيل، إيمانويل طود، ميشل كولون...) أخذوا يحذرون من تحويل اللائكية إلى ديانة ضاغطة متشنجة، تمارس حيادها المبدئي سلبيًّا وتضيّق الخناق



على المجموعات الدينية، خصوصًا الإسلامية منها؛ ومن ثم شاع نعتها بـ «اللائكوية» laïcisme وتسمية متعبدي قانون 1905 بـ laïcards [كذا!]؛ وحتى وزيرة التعليم الفرنسي نجاة ڤالو بلقسام ساهمت في شجب مزالق اللائكية المتعصبة وفي النصح باجتنابها.

ومن ثم فإن لكل بلاد في المعمورة الحق في دسترة دينها؛ كما أن للهيئات الدينية الحق في الوجود كأحزاب منظمة مشروعة، وذلك انسجامًا مع النهج الديمقراطي وقاعدة ممارسة السلطة القائمة على التداول وحكم الصناديق، مثلما هو الحال مع الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية أو الأحزاب المتحالفة مع الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الشرقية أو مع مذهب ثيولوجيا التحرر في بعض بلدان أمريكا اللاتينية... إلخ.

1/ الإيمانية كأصل أصيل

بعيدًا عن معناها العام كمحاكاة أو تقليد اتباعي وحتى عن مدلولها الحنبلي أو الظاهري، أي التفويضي والوثوقي الصارم، تعني الإيمانية، من الوجهة الفلسفية، مجموع النزعات والمقالات التي تُظهر أهمية الإيمان في تحريك مواقف واختيارات الأفراد والجماعات، الأخلاقية منها والوجودية، وبالتالي في ترجمة النظر إلى فعل أو تحويل الأفكار والرؤى إلى واقع.

إن المعنى الاصطلاحي القوي للإيمانية يجد مصدره في الإلهيات أو الثيولوجيا، التي تقول عمومًا بمحدودية العقل، وبحاجة الإنسان الماسة إلى تعاليم الوحي الالهي المرسلة إليه عبر الكتب السماوية ومبلغيها من الأنبياء والرسل. الإيمانية بهذه الدلالة تخاطب في الإنسان قدراته الحدسية وتطلعاته إلى المطلق والحقائق اللامرئية. هذه الحقائق التي تجيب بطريقتها الخاصة عن أسئلة الإنسان حول معنى ومدلول الحياة الدنيا والموت ومسائل تتعلق بالمعاد والحياة الأخرى...

في تاريخ الفلسفة، تظهر الإيمانية ضمن التيارات المنتقِدة للعقلانية أو بالأحرى للمركزية العقلية الأحادية (logocentrisme). إنها بالمعنى الدقيق لا تشكل مذهبًا قائمًا بذاته أو مدرسة، بل نزعة تظهر في المواقف والاختيارات، وتتميز عما يشاركها من النزعات بنقد سلطوية العقل وبالخاصيات التالية:

أ- إنها لا تقول ببطلان العقل أو بفساده، كما في النزعات اللاعقلانية عامة، وإنما فقط بنقصه ونسبية مداركه وتحصيلاته. ويبدو هذا الرصد من خلال تاريخ المعارف والعلوم الانسانية نفسه.

ب- الإيمانية لا تسعى إلى إلغاء العقل أو الحلول محله، بل إلى محاولة التعويض عن ثغراته وبياضاته، وذلك بخلق حوافز التقرير والتبني في مجال القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية، ونظائر تلك الحوافز تقوم من وجوه في ميدان علوم خالصة كالرياضيات عند عتبة المسلمات (postulats- axiomes- indémontrables) أي ما لا يبرهن عليه.

جـ- إنها تظهر كأساس لكل عقيدة ولكل اختيار، أو كالتربة المخصِّبة التي بدونها تسقط أفعال الإنسان في الآلية والحياد اللامسئول. وبهذا المعنى، ليس ما يقابل الإيمانية هو الإلحاد القائم هو أيضًا على إيمان ما، بل إنه اللاإيمان (incroyance) الذي قد يتحول إلى موقف ارتيابي شامل (scepticisme) يتأدى عنه الإمساك المبدئي عن كل اختيار أو عمل، باسم اللاأدرية أو تساوي الأدلة وعبثها.

إن الإيمان الأخلاقي عند الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، على سبيل المثال الدال، هو أرقى أنواع الإيمان لأنه يعوّض العقل عمليًّا عن خسارات مشاريعه المتهافتة خارج حدود التجربة. وذلك لأنه يرعى



ويخدم الأخلاق وقد تحولت إلى قانون يفترض تحققُه، إضافة إلى توافق الغايات، وجودَ إله وحياة أخرى. وهذا الافتراض أو الشرط، ولو أنه لا يصدر عن يقين منطقي بل عن يقين ذاتي صرف، هو بعينه موضوع الإيمان الذي يتعلق به الاستعداد الخلقي والقيمي. وبالتالي، إنه إيمان لا يقودنا في ختام المطاف النظري إلَّا إلى الحس العام أو ما يهم الناس جميعًا في مجال الحياة الأخلاقية كمصدر لأوامر جزمية تتسم بالضرورة والشمول.

أما في الدين الإسلامي، فمن مرادفات كلمة إسلام الأكثر تعبيرًا عن صفاته بل عن كنهه المثالي تبرز كلمة إيمان. في كتاب التعريفات للجرجاني: «الإسلام: هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول»، وفي الكشاف للزمخشري «إن كل ما يكون إقرارًا باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان. هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا يفرق بينهما». وفي لغة العرب الإيمان إذن هو التصديق بالقلب، وفي الشرع: «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان». أما «إذا الإيمانُ ضاع فلا أمانَ» (كما يقول محمد إقبال)، بل لا صدقية للإيمان طالما يبطل الوازع الديني والأخلاقي لرعاية حقوق الله عند أداء القسَم أو تفعيل المبدأ الفقهي: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، وقد يكون عليهما معًا، كما أشرنا إليه عند الحنفية.

إن مسألة الإيمانية في الفكر الإسلامي لم تكن حكرًا على رجال الدين وحدهم، وإنما هي أيضًا من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة وكانت لهم فيها آراء ومقالات. فما من فيلسوف إسلامي إلا وتكلم عنها في باب ما كان يتقصده من توفيق بين العقل والنقل، أو إظهار ما بين الحكمة والشريعة من اتصال (حسب تعبير ابن رشد الشهير)، وذلك من أجل إقامة

الحياة الإنسانية على مرجعيتين أكيدتين متكاملتين وتأصيل وعي الإنسان بحقوقه كما بواجباته.

2/ عن بعض الموافقات والتدقيقات

إن التقاطعات أو الالتقاءات الدالة بين مواد أساسية من «الإعلان العالمي لحقوق الانسان» وأخرى من أصول التراث الفكري الاسلامي، تشير كلها إلى أن الفلسفة (دينية كانت أم وضعية) والدين بنصوصه وأحكامه الشرعية لا يمكن أن يربطهما في مجال إقرار حقوق الانسان إلا وحدة المقاصد، ولو تنوعت السبل والوسائل. فالتنافس في الخير الانساني فضيلة، و كل ما يرتقي يلتقي (كما يقول الأب تيلاردي شاردان)، أو كما قال قبله أبو الوليد ابن رشد «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»، وغير ذلك من الأقوال المجيدةِ المفيدة التي يمكن فهمها على ضوء الحديث النبوي: «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيثما وجدها».

إن المواد 1-7، 12 من الإعلان المذكور، وتدور حول الحق في الحرية والأخوة والمساواة، يجد استقباله وحتى إثراءه إسلاميًا في إطار ذي سعة أكيدة معتبرة، نسوق منه على سبيل الايجاز: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء، 70)، هذا فضلًا عن الحديث الشريف «**الناس سواسية كأسنان المشط**»، وعن خطبة الوداع البليغة وحِكم لعليّ بن أبي طالب، منها: «فإن الناس صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق»، و«لا تكن عبد غيرك، وقد جعلك الله حرًّا»، وكذلك قولة عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»، وغير ذلك كثير.



وأما ما هو بمثابة المعالجة الفلسفية لتلك المقولات فنجده عند المعتزلة في باب العدل، ويتمثل في مقالاتهم عن الارادة الحرة أو - حسب تعابير المذهب المتداولة - التخيير والاستطاعة، مستندين إلى ما لا يقل عن عشرين آية أغلبها مكي ومعتمدِة في شأن الآيات المتعارضة «ظاهريًّا» التأويلَ الموافق للأدلة العقلية[1]. وعلاوة على تسمية المعتزلة المعروفة «أهل التوحيد والعدل»، فقد سموا أيضًا بالقدرية (أي الاقتدارية) لسبقهم إلى الكلام المستفيض في القدر وأضداده، ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من «تفويض» إلهي، خلافًا لما قالت به الجبرية التي تسلب إرادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيَّرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير. وهذه الجبرية عند المعتزلة باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما انبنى أساس الشريعة والأخلاق الدينية على التكليف بالأمر والنهي عن إهماله، وجب أن يكون المكلف مختارًا في أفعاله حتى يكون مسؤولًا ومحاسبًا عليها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الإنسان في زمن وجوده الذي هو فيه منتج لما يكسب، ومحاسب عليه، كما تنص آيات، منها ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر، 38). وهكذا أجمع المعتزلة

(1) انظر مثلًا كيف يقرأ القاضي عبد الجبار الآية ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات، 95-96)، فيرى أنه «لايجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقول: «لأن المراد بقوله وما تعملون، أي وما تعملون فيه (أي المنحوت)». ويؤكد القاضي بصدد آيات أخر: «فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى منا، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي...» (شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965، ص 382-383 وما يليها).

على أن الاستطاعة تكون قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده[1]. ويلخص القاضي عبد الجبار هذا التوجه بعبارات فلسفية مناسبة وجدّ معبرة، فيكتب: «والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والذم والمدح، وإن كان لا يكون حيًّا قادرًا إلا لمعان فيه»[2].

وأما ما يعزز تلك المواد وخصوصًا ما تعلق منها بحق الأمان من العبودية والقهر والتعذيب ويسوغها فنجده في أكثر من آية وأثر إسلامي فهي: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء، 93)، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأنعام، 151)، ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة، 32)؛ إضافة إلى الآية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (الأنعام، 98) ثم الآيتين 12 و13 من سورة البلد: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾؛ وغير ذلك كثير في السُّنَّة والأحاديث النبوية والأثر؛ وكل ذلك، إضافة إلى الدساتير والمدونات المستوحاة منه، يغطي مجمل المواد وأبرزها في الإعلان السابق الذكر.

غير أن هناك أحكامًا في الشريعة الإسلامية تبدو للبعض معارضة أو سيئة التكيف مع مواد من ذلك الإعلان، فلا بد من إعمال التحليل والتحقيق

(1) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (د ت) ص 124.

(2) يذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين، مرجع مذكور، ج1، ص300. انظر القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة 1961، ج11، ص311.



للنظر في جواز التقريب والتوفيق بين هذه المواد وتلك الأحكام، ومن أهمها:

2-1- حرية العقيدة ووضع المرتد

تقول المادة الثامنة عشرة في الحقوق الفكرية والسياسية: «لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة». وعلى سبيل الملاحظة، إن الشق الثاني من هذه المادة عن حرية الشخص في إظهار دينه لا يبدو أنها تحترم من طرف بلدان غربية ذات دساتير لائكية وغيرها، وذلك في الحملات الرسمية والإعلامية ضد ما اصطلح عليه بـ «الحجاب الإسلامي»، وما زال أوارها يستعر هنا وهناك وخصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 المهولة (وللإشارة فقط، هناك أيضًا مادتان 13 و23 ناقصتا أو ضعيفتا الأجرأة والتطبيق حول حرية التنقل والحق في العمل والحماية من البطالة). أما الشق الأول عن حرية الشخص في تغيير دينه ومعتقده فقد رأى بعض الحقوقيين الأجانب أن الإسلام يعارضه بدعوى أن الشريعة تحكم على المرتد بالاختيار بين التوبة أو الموت. والحقيقة أن هذا الحكم لم يكن كذلك إلا في زمن الفتوحات والحروب، بحيث كان يُنظر إلى المرتد والمنافق ويُتعامل معهما كما الشأن بالنسبة للخائن والمتعاون مع العدو حتى في أحدث الحروب الغربية؛ أما في زمن السلم فالقاعدة تقوم في هذه الآيات: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ (البقرة، 256)، ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ

يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس،99)، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية، 21-22). إنما الشرط العقلي في حرية العقيدة وتغيير الدين أن يكون الفاعل راشدًا متمتعًا بملكاته الفكرية والتمييزية، وليس شابًّا غِرّا هشّا سهلَ الانقياد والسقوط ضحية الحركات التبشيرية والتحرشات الدعويةِ الإغرائية.

2-2- عن المرأة وتعدد الزوجات

تفعيلًا للنهج الاستحساني المحلَّل أعلاه، علينا بادئ ذي بدء استحضار نصوص مفاتيح كمواد أولية نفكر رفقتها وننزع إلى استبانة الطريق؛ ومنها في المقام الأرفع بعض ما رُوي عن نبي الإسلام من أحاديث بليغة شيقة، مثلًا: «خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء» (ويقصد بها عائشة أم المؤمنين)، «ما أكرم النساء إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم»، «لا تكرهوا البنات، إنهن المؤنسات الغاليات»... وكترجيعات جديرة بالاستشهاد والتحجج في هذا الشأن، يحسن أن نتذكر أيضًا ما قاله المتنبي شعرًا:

ولو كان النساءُ كمن فقدنا لفُضِّلتِ النساءُ على الرجالِ
وما التأنيثُ لاسمِ الشمسِ عيبٌ ولا التذكيرُ فخرٌ للهلالِ

ولنا أن نستحضر أيضًا ما سطره الجاحظ (من القرن الثالث الهجري) بعبارات بيّنة نيّرة: «ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكنا رأينا ناسًا يزرون عليهن أشد الزراية ويحتقروهن أشد الاحتقار ويبخسوهن أكثر حقوقهن»[1]؛ هذا

(1) الجاحظ، الرسائل، «كتاب في النساء»، نشره السندوسي، القاهرة، 1933، ص272.



فضلًا عما جاء في الموضوع نفسه تسعة قرون من بعد عند ابن رشد، فيلسوف قرطبة ومراكش، في سياق مختصره لكتاب الجمهورية لأفلاطون، وذلك بعبارات لا يوجد أقوى وأبهى منها في تاريخ الآداب الإنسانية جمعاء، إذ يكتب: «إنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (الأندلسية) لأنهن اتُّخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلًا لأفعالهن (الأخرى). ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملًا ثقيلًا على الرجال صرن سببًا من أسباب فقر هذه المدن»؛ وفي العهد الموالي، ها هو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي يقر للمرأة بجواز بلوغها مرتبة القطبية في التصوف. وعودًا إلى أبي حنيفة، الجدير بالإشارة أنه، علاوة على تولية المرأة أمر زواجها (كما ستنص عليه المادة 16 من الإعلان العالمي الآنف الذكر)، كان يبيح لها تولي خطة القضاء، مع اتخاذ احتياطات يسيرة التلبية، ويذهب جرير الطبري أبعد من ذلك فيضيف جواز تقلدها مهمة الفتوى، ويوافقه الرأي مؤيدًا الإمام علي ابن حزم، الذي يعترف بأنه ربيَ في حجور النساء، وباستقصاء ثقافتهن في شؤون الحبّ والألفة، وبفضلهنَّ عليه في تكوينه الأدبي والفني[1].

تلكم بعض من نصوص وإشارات منيرةٍ رائدة سقناها على سبيل المثال لا الحصر عسى أن يتعظ بها المتفانون في الاستشهاد بحديث مفرد هو «النساء ناقصات عقل ودين». إن تلك النصوص هي عدّتنا وزادنا عند طرح قضايا المرأة ومعالجتها في مدوناتنا التشريعية ووضع أساسيات التعاقدات والموافقات لبناء المجتمع التوّاق إلى التحرر والنماء، والتي من مقاييسها البارزة وضعية المرأة والندية بين الجنسين المنصوص عليهما في المواثيق

(1) انظر ابن حزم، طوق الحمامة، تحقيق إحسان عباس، 1975، ص166.

الدولية؛ إنها، من جهة أخرى، نصوص تزداد وهجًا وقوة إذا ما قارناها بأفكار عن المرأة واردة عند بعض أقطاب الفكر الغربي كأرسطو الذي اعتبرها مجرد مادة خام يمدها الرجل، العلة الفعلية، بشكلها الصوري؛ ولم يكن فلاسفة من وزن سبينوزا وكانط وشوبنهاور ونيتشه، وغيرهم في هذا الشأن من المحدثين، أقل شراسة وتنقيصًا من «المعلم الأول». لكن هذا لا يلزم أن يحجب عنا أفكارًا أخرى شيقة، كاعتبار وضع النساء في المجتمع معيار حكم له أو عليه (كارل ماركس)، أو أنهن يرفعن نصف أعمدة السماء (ماوتسي تونج).

وفي سياق آخر، لكنه من نفس الصنف السجالي، كثيرًا ما يستشهد أولئك الحقوقيون، على خلفية الإعلان العالمي المذكور، بمسألة تحليل الإسلام لتعدد الزوجات كحجة على انتقاص حقوق المرأة المسلمة ودونيتها. وحول هذه المسألة التي أسالت الكثير من المداد، لنكتفي بالإشارة إلى ما انتهى إليه اجتهاد الفقهاء المتنورين، الوقافين على الآية 3 من سورة النساء، ومنهم أبو حنيفة الذي حكّمه الخليفة جعفر المنصور في خلاف بينه وبين زوجته الحرة، فاستشهد بتلك والآية وهي: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ (النساء: 3). ويلزم التأكيد على أن العدل لا يقتصر هنا على النفقة والقوامة، وإنما يشمل أيضًا العدل في الحبّ والعاطفة. فمما نستخلصه إذن أن تعدد الزوجات رخصة أو استثناء استدعته ظروف، منها تحديدا الفتوحات والمغازي وما كانت تحدثه من تناقص في أعداد الرجال من العائلين والعزاب. أما القاعدة الثابتة فدليلها التعجيزي وعنوانها الأوضح قائمان في الآية 129 من السورة نفسها: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾. وهذا ما يشهد به تطور مؤسسة الزواج الحديث وشيوع الزواج بالواحدة. وقد



نصت مدونة الأسرة الجديدة بالمغرب على ما يحفظ حقوق الزوجة الأولى، إذ يقرن العقد على أكثر من واحدة باشتراطات لا تقول بمنع التعدد إلا «إذا خيف من عدم العدل بين الزوجات»، أو كان الزوج في «وضعية مادية» لا تتيح له ذلك، أو بناءً على اعتراض الزوجة الأولى. وبالتالي فإن المنع غير مصرح به قطعيًّا ما دامت المحكمة تشترط أيضًا تلقي طلب الإذن بالتعدد (المواد 40-43)، فتترك إذن بابه مواربًا وبالتالي قابلًا للابقاء على التعدد لكن مقننًا وباشتراطات.

وللتذكير فقط: قبل صدور تلك المدونة بحوالي نصف قرن ونيّف، كان للراحل علال الفاسي السبق في الموضوع ذاته، إذ تميز بجراءة فقهية وسياسية نادرة بين فقهاء وسياسيي وقته، فسجل: «أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يُمنع في العصر الحاضر منعًا باتًا عن طريق الحكومة، لأن الوجدان وحده لا يكفي اليوم لمنع الناس منه. وقد قال عثمان رضي الله عنه: إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1]. وما يبرر هذا الموقف الحازم هو أن الراغب في تعدد الزوجات قد يدعي، خصوصًا إذا كان ذا مال، أنه قادر على العدل والإنصاف بينهن. وحجة علال الفاسي عليه هي في الآية المذكورة أعلاه، المصرِّحة أن الاقتدار بمعناه الشامل المستدام متعذر بل مستحيل.

2-3- الزوجة الناشزة؟

كما أنه يُستشهد في نفس المنحى التنقيصي بالآية 34 من سورة النساء: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ﴾. وهنا أيضًا نحن أمام حالة حدية قصوى بل استثنائية قياسًا إلى القواعد والمعطيات التالية:

(1) علال الفاسي، النقد الذاتي، طـ5، الرباط، 1979، ص 291.



أ- فـي القرآن الكريم، من بين الآيـات المرجعية الكبرى في الموضوع آيتـان، هما: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾(الروم، 21)؛ و﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾(البقـرة، 187). وبالتالـي، الأمر بالمعروفِ والإحسـان في الزواج كما في الطلاق (أبغض الحلال إلى الله) هو القاعدة الأكيدة والركـن الركين، تقـول: ﴿ٱلطَّلَـٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَـٰنٍ﴾ (البقرة، 229).

ب- «الضرب» في الآية المذكورة هو آخر ما يُلجؤ إليه في حالة نشـوز الزوجـة، على أن يكون خفيفـا ليِّنًا، وقيل بالكُمِّ أو بحزام من حرير، كما نصت على ذلك صراحة فقرة من خطبة الوداع التي يَحسُن دومًا قـراءة تلك الآية على ضوئها. يقول الرسـول عليه الصلاة والسـلام مفسـرًا معنـى النشـوز وطبيعة الضـرب: «أما بعـد، أيهـا الناس! إن لنسـائكم عليكـم حقًّا ولكم عليهـن حق: لكم عليهـن أن لا يوطِئن فرشـكم غيركـم، ولا يُدخلـن أحـدًا تكرهونـه بيوتكـم إلا بإذنكم، ولا يأتيـَن بفاحشـة، فإن فعلن، فـإن الله قد أذن لكـم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضربًا غير مبرح».

جـ- إن نبي الإسـلام، وهو الأسوة الحسنة والقدوة المُثلي، تدل سيرته علـى أنه لـم يضرب أبدًا إحدى زوجاته، ولـو في أصعب اللحظات وأحرجهـا مع بعضهـن، كما في قصة الإفك المعروفة. وحسـبنا أن نتأمـل خاصيـات المـودة والرحمة فـي علاقاته بهن وبنسـاء عصره عمومًا. وفي هذا الصدد أقسـمت السيدة عائشة، كما جاء في كتاب عِشرة النساء للإمام أبي عبد الرحمن النسائي: «والله ما ضرب رسول



الله ﷺ بيده امرأةً قط»، الحديث[1]. وإذن، أفلا يحسن للحسم في تلك المسألة أن نجعل كفايتنا في نص حجة الوداع والسيرة النبوية وشهادة عائشة أم المؤمنين؟

2-4- قطع يد السارق

الأمر بقطع يد السارق والسارقة، كما ورد في الآية 38 من سورة المائدة، قد أتى من باب التعميم أو عمومات النص، فلا بد عند التخصيص والنظر في الحالات مفردةً من قراءته عبر مبدأين فقهيين يمكن على ضوئهما قراءة المادة 11 من الإعلان العالمي السابق الذكر، حول براءة الظنين حتى تثبت قانونيًّا إدانته. والمبدآن هما: الأول درء الحدود بالشبهات. قال رسول الله عليه السلام: «**ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلمين مخرجًا فخلوا سبيلهم، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**». وإيجاد «المخرج» هو ما يسمى في القانون الجنائي الحديث «الظروف المخففة»، كالجوع والاحتياج والفقر و«**كاد الفقر أن يكون كفرًا**»، كما في حديث شريف، أو كما قال أبو ذر الغفاري: «عجبت لمن لا يجد قوتًا في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرًا سيفه»؛ وحسبنا أن نتذكر في هذا المقام إقدام الخليفة عمر بن الخطاب على تعليق حد السرقة حين حدثت أيامَ ولايته مجاعة عام الرمادة. وكان الإمام أبو حنيفة قد دعا إلى إلغائه، كما سبقت الإشارة.

أما المبدأ الثاني فهو سد الذرائع (أي اتخاذ الإجراءات الوقائية) الساعية إلى معرفة أسباب السرقة من أجل قطع هذه الأسباب أو اقتلاع دواعيها، وليس إلى قمعها بقطع أعضاء رجل والتمثيل به؛ فهذه العقوبة

(1) راجع الإمام عبد الرحمن النسائي، كتاب عشرة النساء من السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 102.

لـم تكـن حتـى حيـن تطبيقهـا رادعًـا كافيًـا للقضـاء علـى ظاهرة السـرقة واجتثاثهـا. فبالإضافـة إلـى معالجة عللها المباشـرة، هنـاك أيضًا عقوبات زجريـة أو حبسـية ينـص عليهـا القانون الوضعي بحسـب ظـروف ودرجة الجنحـة، مانعًـا المـس بسـلامة جسـم الجانـح أو تشـويهه، كمـا أن مـن أنجـع الوسـائل لمعالجـة الظاهـرة تكمـن فـي إعـادة التربيـة وبيدغوجيـا القـول النافـذ الليـن، اقتـداءً بالآيـة الكريمـة، ولـو أن سـياقها مغايـر: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه، 43-44).

2-5- عقوبة الزنى

بنـاءً علـى الترغيـب القرآنـي فـي اتباع الأحسـن بـل الأمر به، كمـا جاء فـي آيـات بينـات سـقنا بعضها أعـلاه، يحسـن بفقهاء التشـريع الإسـلامي ومفكريه أن يحسـموا في شـأن عقوبـة الزنى، وذلـك أولا لأن الرجم لم يرد البتـة في القرآن وفهارس ألفاظه، وليس له فيه أي قرابة مع مشـتقاته السـبعة مـن الفعـل الثلاثي؛ وثانيًـا لأن النص البيّـن الختم إنما هو في سـورة النور، لا فـي غيرهـا: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ الآيـة، وهذه الآية 2 تعزز صدارتها وأولويتها الآية 1 التي تصف سورة النور هكذا: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. ليـس هـذا فحسـب، وإنمـا لا بد من التأكيد علـى أن حدَّ الجلد، الـذي بخلاف الرجم لا يسـتتبع المـوت، تعترضـه هـو نفسـه صعوبـات فـي التطبيق جمّـة، أي مـن حيـث وجـوبُ معاينة الجنحـة من طـرف شـهود أربعة لا أقـل، على أن يكونـوا رجـالًا مـن أهـل العقـل والتقـوى، وهو شـرط يكاد يسـتحيل اسـتيفاؤه. هـذا علاوة على أن القـاذف في المحصنات أي الشـاهد بالزور يجلـد ثمانيـن جلدة ولا تقبل من بعد شـهادته أبدًا، كما فـي النص القرآني (سورة النور، 4).



إن ذلك الحسم التقريري المؤيّد شرعًا وعقلًا أمسى ضروريًا ومستعجلًا، لا سيما بعد الضجة التي أثارها المفكر والداعية طارق رمضان حين ضل وأضل في الغرب شرائح عريضة من الخاصة والعامة، إذ تكلم في الموضوع كما لو أن عقوبة الزنى هي الرجم (كما يعاند في هذا أخوه هاني)، وتعني الزانية وحدها، التي لا كلام في الضجة إلا عنها، فلم يتعنَّ الأستاذ في جامعة أكسفورد الرجوع إلى الأصول، ولا حتى إلى مرجع سهل الاقتناء، هو قاموس القرآن الذي أشرف على إنجازه البحاثة الخبير محمد علي أمير- مُعِزّي، وحرر فيه محمد حسين بنخيرة مادة «الرجم» حيث نفى وجود هذه العقوبة في المصحف العثماني[1]. وعوض ذلك دعا رمضان أمام الملأ علماء الإسلام إلى اجتماع تناظري يتوخى تعليق الأمر بالرجم. فما كان من نيكولا ساركوزي، وكان وقتها في 2003 وزيرًا للداخلية، إلا أن اغتنمها فرصة في مقابلة تلفزية بالدوبلكس مع صاحبنا للإجهاز عليه ببالغ الاستنكار والتقزز صائحًا: المرأة عندكم ترجم، وأنت تدعو إلى موراطوار!

قلنا إن إثبات الزنى بالحجج والمواصفات المذكورة بالغ الإشكال والصعوبة، ولا أدل عليه من شكوى محرجة تقدم بها بعضهم إلى الرسول الأكرم، وهي: «أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة كيف يصنع؟ إن تكلم تكلم بأمر عظيم. وإن سكت سكت على مثل ذلك، وإن ذهب ليأتي بالشهود انتهى كل شيء؛ فسكت الرسول ﷺ ولم يجب عن هذه الشكوى»[2]، فلم يرفع عنه الحرج إلا نزول الآية 6 من سورة النور

(1) محمد حسين بنخيرة، قاموس القرآن (مؤلف جماعي تحت إشراف محمد علي أمير-معزي)، دار روبير لافون، باريس، 2007، ص 33-29.

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط 6، القاهرة، ص 204.

﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾. وبهذا لا يكون أمام الزوجين إذا تشبث كلٌ واحد بموقفه إلا اليمين أربعًا ثم يحق عليهما طلاق اللعان والتفريق من دون رجعة؛ وإذ نضيف إليه طلاق الخلع وما شابه نصبح، كما هو الحال في جلّ البلدان الإسلامية، في غنىً عن حدِّ الجلد نفسه الذي إنما نزلت الآية به في الغالب الأرجح للتخويف والردع الاستباقي لا غير، سيما وأنها جاءت بعد الآية 15 من سورة النساء وتجاوزاتها، كما أنها نسخت أخرى ضائعة قيل إنها كانت تقول بالرجم. ولا يمكن أن يُبنى على المنسوخ أو النص الضائع. وهكذا يصح قبول المادة 5 من الإعلان العالمي الآنف الذكر: «لا يُعرّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة».

إن خيار الأحسن في مسألة الزنى، التي يستغلها مناوئو الإسلام وخصومه الشرسين لتمريغ وجهه في الوحل، لا يستند إلى نصية الآية المذكورة وحدها، وإنما أيضًا إلى تحجج بعض السلف كالخوارج بما أورده الفخر الرازي في تفسيره، وبعض المعتزلة كالنظّام وأتباعه.

لكن، فضلًا عن ذلك كله، لنتذكر ما رُوي في الإنجيل عن يسوع المسيح حين جيء إليه بامرأة ضُبطت في حالة تلبس بالزنى، وقال له معلمو الشريعة إن موسى أوصى في تعاليمه برجم أمثالها، فكان جوابه: «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بأول حجر». فانسلوا تباعًا مهرولين، حتى إذا بقي مع المرأة قال لها: «أنا لا أحكم عليك. اذهبي ولا تخطئي بعد الآن». فحاشا أن يكون رسول الإسلام، وهو خاتم الأنبياء والمرسلين، أقل من عيسى ابن مريم رحمةً وسماحة، أو أن يكون أَمَرَ بالرّجم أو رَجَم، كما في بعض الأحاديث



المنافية لشيمه الحميدة وسنته السَّنية. وحتى في الديانة اليهودية التي توصي شرعة توراتها برجم الزانية الأمَة حصريًا (وأصل كلمة زنى عبري)، فإن تطبيقه لم يعمّر طويلًا، هذا علاوة على أن في دولة إسرائيل اليوم لا نرى أيّ أثر لتلك الوصية أو نسمع عنها، بالرغم من أنها تعلن عن يهوديتها أصلًا ثابتًا ومؤصلًا. وإذِ الأمر كذلك فما بالنا بالإسلام حيث لا وجود لحدّ الرجم في قرآنه، والذي يحيط عقوبة الجلد باشتراطات صعبة التحقيق، فلا يصح إذن إلا تعويضها بأخرى لا تمس بالسلامة البدنية، فتصير بناءً عليه من اختصاص القانون المدني بسلطاته التعزيزية والتقديرية. وهذا وسواه هو ما يحسن أن يقف عليه ويتأمله طارق رمضان وأخوه وكل من قالوا بعقوبة الرجم، طلبًا للتصحيح والمعذرة.

2-6- حاشية في الإرث

إن الإقرار للذّكر بمثل حظ الأنثيين في الإرث، ليس من الضروري الدعوة إلى نسخه أو تعليق الآية الخاصة به ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ (النساء، 11)، وذلك على غرار مثلًا الآية 144 من سورة البقرة ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ بعد أن كانت قبلة الصلاة هي بيت المقدس. لكن هذا النسخ كما يجمع المفسرون شأن إلهي وليس يتمّ بقرار سياسي أو حتى شرعي، كما تدل عليه الآية 106 من سورة البقرة ﴿۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾. لا حاجة بنا إذن إلى ذلك، أولًا إذا ما استحضرنا تتمة الآية التي تنظر في حالة الميت الذي ليس له ذرية ذكور، فتقول: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ﴾ (النساء: 11) وتوزع بقية التركة على أقرب العاصبين

ومنْ دونهم. وقد نزل هذا الجزء من الآية بعد أن استدعى الرسول (ﷺ) رجلًا توفي أخوه، فسطا على تركته كلها، فأمره: «اعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك»؛ هذا -وللتذكير- بينما كانت المرأة قبل الإسلام لا تورث أصلًا؛ أما الشرط الثاني فيلبّى إذا ما عالجنا الأمر بالقياس والتخصيص، وما يتيحه الشرع من رخص وتيسير، ومن هذا الباب يبقى للوالدين حقٌّ ممارسة سلطة التعزيز والتقدير لتوخي العدل والإنصاف في تقسيم الأنصبة، وذلك بالنظر في حالة كل وارث ووارثة على حدة، من حيث الوضعُ المادي ودرجة الاحتياج، هذا فضلًا عن وضعية الوارث الذكر العاق الذي - قولا وفعلا - لا يحسن إليهما بل يقتل معنويًا العلاقة بهما، وذلك خلافا لما وصّى به الله وأمر في آيات بيّنات، منها ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حُسۡنٗاۖ﴾ (العنكبوت:8)؛ و﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ﴾ (الإسراء:23)وغيرهما. لنلاحظ في هذه الآية الأخيرة أن برَّ الوالدين يعقب مباشرة قضاء الله بعبادته؛ ثم هناك حالة الوارث المستغني عن نصيبه، فيتنازل عنه لمن هو أحوج إليه (وقد يكون أنثى وربما ذكرًا)، وغير ذلك من التخصيصات والمواقف. وبعض هذا نراه جاريًا في حالة انعدام الورثاء الأقارب في توريث ذوي الأرحام من الأباعد، كما في حالة من يورث كلالة ممن لا ولد له ولا والد، أي من يرث الميت من حواشيه، لا من أصوله ولا من فروعه وعلاوة على ذلك كله، علينا لزومًا باستحضار الآية 180 من سورة البقرة، استكمالًا للنظر في الأمر وإظهارًا لشرعية الوصية، وهي:

﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ﴾.



إن مسألة الإرث لا تندرج، على أي حال، في فقه العبادات والقطعيات، بل في فقه المعاملات والحسابات التقديرية، وهذا الفقه بالذات انصبت اهتماماته على نوازل كثيرة متنوعة، بلغت أحيانًا حدًّا افتراضيًّا بل «سورياليًّا»، كالنظر السجالي مثلًا في ما إذا مُسخ وارثٌ حيوانًا أو حجرًا هل ينال قسمته من الإرث أم لا... لكنْ أقرب من هذا إلى الإحتمال والحصول هو حالة الخنثى المشْكل التي لم تنزل فيها آية، فأوجبت اعمال الاجتهاد، وقد اختُلف فيها، كما يعلم فقهاء الفرائض والواقع. وهؤلاء مطالبون اليوم بحماية الوارثات - خصوصًا في العالم القروي- من ظلم الذكور الأبكار وسطوتهم حتى على حصصهن الشرعية.

وإذا ما تمثلنا الفروق بين الفقهين، فإننا بهذا نتفهم كون أثرياء من كبارهم وحتى متوسطيهم (الذين هم عكس الفقراء لديهم ما يُورَّث) يجمعون ورثتهم ذكورًا وإناثًا للتشاور والتراضي حول تقسيم الإرث بالعدل، وبالتي هي أحسن، أي بلا ضرر ولا ضرار وبعد استخلاص مستحقات الديون والأعطيات. وهناك حديث نبوي شريف يحسن في هذا المقام إيراده للاستئناس، وهو: «**سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنتُ مفضلًا أحدًا لفضلتُ النساءَ على الرجال**»، ومن هنا أيضًا جواز التوريث بالوصية وإن بالثلث (كما عند مالك وأبي حنيفة)، هذا علاوة على حديث شريف آخر: «**إنما النساء شقائق الرجال**»، أي أنداد لهم، وهذا يصح خصوصًا في زماننا، إذ صرن كذلك في القوامة، كما في الحقوق والواجبات...

إن تبني الخيار الاستحساني إذن في المسائل التي عرضنا، كما في سواها، إنْ هو عند منظريه والداعين إليه إلا استجابة لما يريد الله بالناس من تخفيف ويسر، كما لا يخفى على كلِّ متفقِّهٍ خبير.

*

حول تلك المسائل: حرية الاعتقاد، جواز ضرب الزوجة الناشزة، تعدد الزوجات، قطع يد السارق، عقوبة الزنى، مسألة الإرث، هناك، كما رأينا، من يعتبرها خروقات في الشريعة الإسلامية لمواثيق حقوق الإنسان، وقد حاولنا إظهار أنها عند التحقيق لا تبدو كذلك إلا من منظور المختزلينَ المبتسرين، ضعيفي الزاد والبصيرة وسيئي النوايا والمقاصد. ذلك لأن من أهم دوافع حيوية الإسلام وانتشاره وصموده، كما يقر جمهرة المؤرخين والمستشرقين، ما كَمُن في قابليته للتكيف والتجدد، ضدًا على الغلاة والحشويين، كما في القدرات النظرية لدى فقهائه الإصلاحيين ومفكريه الموسوعيين الأفذاذ، رافعي مشاعل الفكر الاجتهادي الذي ليس مجرد نداء شعاري أو ممارسة فارغةِ الحلقات، فقيرة النوابض والعائدات، بل إنه فكر عليم ونافعٌ مضيء، من صنف ما أفرد له الإمام جلال الدين السيوطي كتابًا تركيبيًا بالغ التميز والإفادة أسماه: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. ولعل الدليل في ذلك والحجة يمثلان في ما اهتدى إليه ابن مسكويه والغزالي اللذان أتيا بتفسير مدهش بقدر ما هو شيق لنهائية النصوص المؤصلة وعموميتها قياسًا إلى سيول النوازل والحادثات وتدافعاتها وتناسلاتها؛ ولقد أوردنا هذا التفسير لمامًا في الفصل الأول.

على ضوء مثل تلك التنظيرات الدينامية المتقدمة حول جدلية النصوص والواقع من جهة، والاجتهاد كطاقة توليدية تجديدية من جهة أخرى، عمل مجتهدون متنورون محدثون، كلٌّ حسب زاده وجهده، على تطوير الفكر الديني وتيسيره وتجويده، أمثال محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، رشيد رضا، محمود شلتوت، عبد الحميد بن باديس، علال الفاسي، الطاهر بن عاشور، وغيرهم. لكن ذلك التجديد يتعثر ويصعب مع آخرين لم يحمِهم



عِلمُهم من الغلو الدَّعوي وإهمال الوعي التاريخي، كشيوخ من الوهابية والسلفية الجهادية وسواهم، قد ينضاف إليهم من مناحٍ الشيخ الشهير يوسف القرضاوي (والعصمة لرسول لله وحده) الذي نراه يتكرم على من يسميهم المتأثرين بالغزو الفكري باعتبارهم جهالًا لا كفارًا، ويخفف إلى حدٍّ معلوم من غلواء المرحوم سيد قطب (صاحب معالم في الطريق)، ثم إنه يحمد الله قائلًا بالحرف: «وما زال في بعض البلاد من يقيمون الحدود الشرعية من الجلد والقطع والقتل [!] ونحوها»[1]. لكن الشيخ يظل عمومًا وفيًّا لفكر الداعية سيد قطب الذي يعتبر عصرنا «جاهلية جديدة»، كلنا فيه مرتدون، وبالتالي فإن أوجب الواجبات يكمن بدءًا في إعادة أسلمة المجتمع بتثبيت العقيدة وترسيخها وإقامة حاكمية الدين (كما كان الأمر في مكة أيام الدعوة المحمدية)، ثم النظر في تطوير الشريعة ثانيًا (على شاكلة ما حدث في مرحلة المدينة المنورة). إنه تصور كلِيانيٌّ قطعي، مؤداه أن كل ما ليس من الإسلام وعلى شريعته فهو كفر وجاهلية. ومن كلامه، نسوق استشهادًا واحدًا فقط لعله يعطي فكرة عن ذهنية الشيخ المتصلبة الإقصائية. فبعد أن عدّد اتجاهات في شتى العلوم والآداب، ختم جازمًا: « إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي -أي غير الإسلامي- قديمًا وحديثًا، متأثرة تأثرًا مباشرًا بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها -إن لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهرًا أو خفيًّا للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص»[2]. فما أبعدنا هنا عن ميسورية الفقهين المالكي والحنفي

---

(1) يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، القاهرة، 1993، ص 90.

(2) معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، 2008، فصل «التصور الإسلامي والثقافة»، ص 140.

ومرونتهمـا، وعن مأثورة الإمام سـفيان الثوري الحنفي السـالف سـوْقها: «إنما الرخصة من فقيه ثقةٍ، أما التشديد فيحسنه كلُّ واحدٍ»!

علاوة على ذلك، فإن الفقيه القرضاوي يتخلص بجرة قلم من معارضيه، ولـو كانـوا مـن أهـل الثقافـة والفكـر، فيقول مـن بـاب احتـكار الحق في الاجتهـاد: «وكثيرًا ما يكـون «المصلحون» من غيـر ذوي الاختصاص في الدراسـات الشـرعية من رجال القانون أو الفلسـفة أو نحوهم»[1]، هذا مع أن الإمام مالك بن أنس، كما يعلم، قال بالمصالح المرسـلة، وأنّ فقه نجم الديـن الطوفـي (ت 716هـ) يذهـب إلى تقديـم المصلحة علـى النص إذا تعارضا، وكانت له مدرسـة تحمل اسـم «الطوفية»؛ أضف إليه فقه النوازل والعرف والواقع، كما في العمل الفاسي مثلًا لعبد القادر الفاسي (من القرن الحادي عشـر الهجـري) حيث نقرأ مثـلًا: «وما به العملُ دون المشـهورِ/ مقدمٌ في الأخذِ غيـرُ مهجورِ». وهذه العناصر والإحالات مجتمعة، ضمن أخـرى كثيرة، تعني أن فقهاء الإسـلام ومفكريه مطالبـون اليوم أكثر من أي وقـت مضى بالإسـهام فـي معالجة قضايـا وإشـكالات المجتمعات، لكن بمعيـة أصحاب شـتى التخصصـات وباستشـارتهم، وذلك خدمـةً لتحرر هـذه المجتمعـات ورقيها. ومن تلـك القضايا والإشـكالات إضافة إلى ما عرضنـاه: الإجهـاض، عقوبة الإعـدام، الاقتصاد والماليـة، وغير ذلك من شؤون الحياة والناس، القائمة اليوم والقادمة.

وإذ الشـؤون تلك قد استشـكلت وتعقدت، فإنه يحسـن بفقهـاء زماننا أمامهـا أن يقتدوا دومًا بأسـلافهم الذين كان الأئمة فيهم أنفسـهم يعجزون عـن الإجابة على كل الأسـئلة الملقـاة عليهم. وكان الإمـام الغزالي يقول: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق وسنة قائمة ولا أدري». وهناك أيضًا حالة إبراهيم

(1) يوسف القرضاوي، نفس المرجع والصفحة.



التيمي الذي كان إذا سُئل عن مسألة بكى وقال: «لم تجدوا غيري حتى احتجتم إليّ». وكان من الفقهاء من يقول «لاأدري» أكثر مما يقول «أدري»، منهم سفيان الثوري ومالك بن أنس والفضيل بن عياض وغيرهم.

❋

إن الإصلاح الراديكالي للإسلام فكرًا ومنهجية في مختلف الحقول (من معاملات وحقوق وتمثلات، وغيرها) قد أمسى ضرورة ملحة ومن أوكد الواجبات، وكلُّ إهمال في هذا الشأن أو تقصير إنما مؤداه الانكفاء على الذات والركون إلى حالات من الاحتقان والضمور خطيرة. وإلى ما سطرناه بهذا الصدد في ثنايا البحث نردف كلمات ختامية قصارًا، بعضها تساؤلي وبعضها الآخر رصدي:

- ما هو أنموذج الفقيه العدل؟ وهل من سبيل إلى إنقاذ الإسلام من مخالب الاستغلال العصائبي والعنفي، كما من عبث «فقهاء السوء» - حسب نعت الغزالي - وضمنهم فقهاء التزمت المستميت والجمود على الموجود، ومحترفو القذف والتكفير، وضيقو الصدور والعقول، وعديمو الوعي التاريخي والثقافة الواسعة؟
- هل في مجال الأثر الشرعي يجوز إعمال الخيار الاستحساني، مثلًا في تراث الأحاديث النبوية (دون السنة الثابتة)، بحيث يقرر المجتهد تفضيل الأخذ بما منها يتماهى مع مستجدات العصر، ويستجيب لغاياته الإنمائية والتحديثية من جهة، ويجنب قوام الإسلام الأمثل غوائل التبخيس والتهجين خارجيًا من جهة أخرى، هذا ولو جرى ذلك الأخذ، عند الضرورة الاستحسانية، على «أحاديث الآحاد» وما يشابهها، كما فعل الإمام الغزالي الشافعي. ولنتذكر دومًا في

هذا الشأن وطَيَّ السؤال مقولة الإمام مالك،: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»؟

- علاوة على الأمر بالزكاة والصدقات، كيف يمكن للفقه الإسهام في إظهار طرائق تقليص رقع الفقر وتهوين التفاوتات والفجوات المجتمعية المهولة؟

- كيف يمكن للفقهاء تطوير وإصلاح التشريع المتعلق بالقوانين الجنائية والجبائية والدستورية، وذلك بقصد ملاءمتها مع القوانين الوضعية والدولية، وعلى ضوء ما يجدُّ في أنظمة الاقتصاد والسياسة والاجتماع داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟

يعطي رشيد رضا في تفسير القرآن الحكيم تعريفًا للاجتهاد وظيفيًّا، فيقول: «وإنما أباح لنا الشارع الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا»[1]، وبهذا يكون التعبيرَ عن بذل الجهد في طلب العلم والإبداع فيه، والسعي إلى التأقلم مع العالم المعاصر والعمل على تحسين أحواله ومجاريه والتأثير فيه، كما على رعاية الحقوق الإنسانية وإنمائها. وهنا أيضًا ينتصب الإمامان أبو حنيفة ومالك علامتين مضيئتين متكاملتين على طريق استئناف الفعل الاجتهادي مجدّدًا، معقلَنا، نافعًا في الأزمنة الحديثة. وإنه لحري بنا أن نأخذ بفقهيهما ونستنير.

*

اليوم، ما زال إذن في وسع فقهاء الإسلام ومفكريه أن يعيدوا الاعتبار إلى تراثنا الشرعي، ويعطوا ما هم قادرون عليه في مجال تأصيل فلسفة المصالح والحقوق الإنسانية وإقامتها على قواعد صحية صحيحة، وأن

(1) انظر تفسير القرآن الحكيم، دار المعرفة، ط 2، بيروت 1973، جـ 3، ص 328.



يجتهدوا أيضًا في توسيع نطاقها إلى حقوق الشعوب والثقافات المستضعفة، وذلك من باب ممارسة الحق في الاختلاف البناء وفك الارتباط التبعي بالفكر الغربي الواحديّ الهيجموني. وفي هذا السياق يلزم رصد وتحليل ما تتعرض له تلك المصالح والحقوق من خروقات وانتهاكات على صعيد العلاقات الدولية بين بلدان الشمال والجنوب، وكذلك في خضم الأزمات الاقتصادية والمالية القائمة والمتفاقمة... فكما جاء في تقرير لهيئة الأمم المتحدة سنة 2003: «إن شريعة الإسلام ليست نظامًا منفصلًا عن تطلعات الناس ومصالحهم، ولكنها - بمصادرها جمعاء - وسيلة لتحقيق هذه التطلعات وحماية تلك المصالح، وهي عدل كلها ورحمة».

خاتمـــات




مكتبة
التنوير

-1-

إن الإسلاموفوبيا لواقع

إن تجديد الفكر الديني إجمالًا والفقهي خاصة لا يمكنه أن يعمل إيجابيًّا إلا خارج كل انطواء على حدوده، أي أن عليه القيام في ترابط ديناميٍّ منتج مع العلوم الإنسانية ومُثل الحداثة المبدعة والديمقراطية الحق. وهذا يفرض على قيّميه الإسهام الجادّ باجتهاداتهم في رفع تحديات التأهيل الحضاري ورهاناته، وتقوية مجتمعاتنا في مجالات الثقافة والأخلاق من أجل الحياة، بعيدًا عن العقلية الأحادية المتحجرة والنزوعات الدوغمائية الكليانية التي تسيء لمقومات الإسلام ونوابضه ومقدراته، سيما وأن تيارات في الغرب تروم تبخيسه وإنهاك قواه الذاتية، وذلك في غمار حربها على ما تسميه بكلمة سيئة الوضع ماكرة التصريف «إسلاموية» (islamisme) كمرادف للعنف والإرهاب، حسب تمثلاتها الجائرة المبيتة، تخوِّف به الناس وتحله محل ارتعاب ونفور وكره (وهذه من معاني الكلمة اليونانية فوبيا)، ثم تدفع بالمؤسسات والمنظمات والنخب في الأوساط الإسلامية وبمسلمي المهاجر إلى تبني وإظهار شتى مواقف الشجب والاستنكار مشفوعة بتعابير التبرؤ والتنصل إزاء تلك «الإسلاموية»، ومن دون أي إعمال للمنهج الفهمي الذي كان الفيلسوف سبينوزا وعالم الاجتماع ماكس ڤيبر من كبار منظريه والحاضين عليه؛ ذلك أن هذا الإعمال في

تمثلات أصحاب تلك التيارات يتحول في آخر المطاف، حسب توجههم المعتل، إلى آلية لصنع التبريرات والذرائع فالأعذار.

والواقع المحصل بالرصد والتحليل أن تلك التمثلات المعتلة جميعها إنما تسهر على إنشائها وإذاعتها نخب ولوبيات إسلاموفوبية متنفذة، وذلك من خلال بثها في مؤلفات وكتابات تدعمها دور نشر مهيمنة، فتتولى الأجهزة الإعلامية بكل صنوفها الدعايةَ لها والاحتفال بها، فتلقى انتشارًا واسعًا لدى شرائح غير قليلة من الرأي العام، تتأثر بأفكارها وأطاريحها النمطية المستعدية، فتصرِّفها بالاستجابة والتأييد في شتى الانتخابات والاقتراعات؛ وهكذا تحقق الأحزاب اليمينية المتطرفة صعودَها في أوروبا التقدمِ والديمقراطية، وتنقاد المعتدلة منها إلى مزاحمتها في التأقلم مع تلك الشرائح، كما تم إعدادها وشحنها من طرف تلك المجموعات المفكرة المخططة، وأنشطُها ذات نزوع متصهين، بعضها يعمل في الظل وبعضها في العلن، ومن أبرز الأسماء الوازنة في هذه الفئة الثانية نذكر على سبيل المثال فقط: برنارد لويس، برنارد-هنري ليفي، إليزابيت ليفي، ألان فينكنكروت، ألكسندر أدلير، وغيرهم كثير.

إننا أمسينا بعيدين عن مستشرقي القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، كان بعضهم يصدرون في حق الإسلام وثقافته أحكامًا موغلة في الغلو والجور، من صنف: «إن الإسلام لما أن قَتَلَ العلم، قتل نفسه بنفسه، وحكم عليها في العالم بدونية مطبقة» (إرنست رينان)، أو «مستقبل الإسلام لا ينبني إلا بتكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة» (كارل-هنرش بيكر). فهذان المستشرقان مثلًا هما ممن تشفع لهم معرفتهم الموسوعية بمواضيعهم، فيمكن مناقشتهم في ما يذهبون إليه، كما فعل مع رينان جمال الدين الأفغاني؛ ثم إن هناك في أوروبا الغربية نفسها أعلامًا



كبـارًا قالوا عكس ذلك تمامًا، أشـهرهم چوته في كتاب الديوان الشـرقي، حيث نقرأ: «إذا كان الإسـلام معناه التسليم لله، فعلى الإسلام نحيا جميعًا ونمـوت». هذا فضلًا عن آخرين، أمثال أوسـڤالد شـبنجلر وأرنولد توينبي وحتى فريدريك نيتشه (انظر الملحق).

لننظر الآن بإيجاز إلى حالة عدد مهم من السجاليين العدائيين، أصحاب كتابـات نارية إسـلاموفوبية تمثل طاقـة إضرار لكل حوار أديـان وثقافات، ولا يجوز الاستهانة بها أو تجاهلها والسكوت عنها. وأدهى من هذا وأنكى أن المتخميـن بجهلهم الهمجي الفادح للقضايا العربية والإسـلامية أخذوا هم أيضًا يسـهمون شـفاهةً وكتابة في ذلك المدِّ العِدائي للصدع بكراهتهم الغريزيـةِ المتأصلـة ليـس للإسـلاموية فحسـب وإنمـا للإسـلام فـي حـد ذاتـه، كما هو حال الروائيين الفرنسـيين دانتك وأشـهر منه ميشـل هولبيك وآخريـن أقل شـهرة. فأمـر هولبيك (من أم أسـلمت سـابقًا) يحمل وحده زخـم الظاهرة وعتوها. ففي روايته الأولى أرضية (Plateforme) وحتى في الجديدة استسـلام (Soumission) لا يفتر هذا الرجل المهووس بالإسـلام عـن شـحن كتاباته ببغضه الأهوج لهذا الديـن ولمعتنقيه. ففي روايته تلك مثلًا يُقوِّل أحد شـخوصه كلامًـا عثيانيًّا من صنف: «كلما علمت أن إرهابيًّا فلسـطينيًّا، أو طفلًا فلسـطينيًّا، أو امرأة فلسـطينية حبلى، قد سقط برصاص جند اتْسـهل الإسـرائيلي في غـزة، فإني أشـعر بدبدبة انتعـاش». والكاتب نفسـه، حتى يرفع كل لبس عن توجهه المرضي ذاك، صرح في اسـتجواب مـع مجلة Lire (عدد سـبتمبر 2001): «الديانة الأكثر غبـاوة (la plus con) يقصد طبعًا الإسلام. حين نقرأ القرآن فإننا ننهار... ننهار». والمثير للرصد والسـؤال هـو النجاح المكتبي الـذي تلقاه رواياته لدى جمهور واسـع من القراء. ويتفوق صاحب هذا الهذيان المقزز على الإيطالية أوريانا فلاتشـي

المتوفـاة (مهجورة عشـيقها التونسـي) صاحبة كتـاب «السـعر والكبرياء» (La Rage et l'Orgueil)، الزاخـر بالسـباب الفادح من نـوع: «إن أبناء الله يتكاثـرون كالجرذان»، إلخ. وفي كل هذه الحمـلات المحمومة، لا يتعلق الأمر بهذا المكون الإسـلامي أو ذاك الجزء منه، بل بالإسـلام في حد ذاته، أي ككيان لاتاريخي، قارّ وثابتٍ مدى الدهر.

وقـد سـار علـى ذلـك النهـج المربـح تجاريًّـا فـي مجـال «الدراسـة» - ولـو بألفـاظ أخـف والتوجـه الاسـلاموفوبي هـو ذاتـه - المفكـر المتصهيـن ألان فينكنكـروت فـي كتـاب مخصـوص: الهويـة الشـقية (L'identité malheureuse)، وأبشـع منـه إيريـك زمـور فـي كتابه الشـقاء الفرنسـي (Le malheur français)؛ وعند المؤلفيْن أن مصدر شـقاء فرنسـا والفرنسـيين (الأقحاح) يتمثل أساسًـا فـي حضور الإسـلام، إذ يقرران أنه دين حرب لا دين سلام، وأن المسلمين غير المندمجين أو سيِّئي الاندماج يشكلون جنده الفاعلين أو الاحتياطيين، مما يعرض الهوية الفرنسية وقيمها وسـيادتها لمخاطر التصدع والتلاشي. ويذهب اللكيع زمور إلى أن داعش في كل فظائعها وأعمالها العنيفة إنما تطبق حرفيًّا مضامين القرآن وشريعته، وهكذا أطلق عبارة «الإسـلام الفاشـي» (islamofascisme) واستعملها من بعـد الوزيـر الأول الفرنسـي إيمانويل ڤالس فـي أحاديثه المسـجلة وحتى أمـام البرلمـان بعيد الهجمـة القاتلة يـوم 11 يناير 2015 على مقـر الجريدة السـاخرة «شـارلي إيبدو» (التي دأبت على نشـر كاريكاتورات مشينة لنبي الإسـلام)؛ هذا وإنه لا يخطر مطلقًا ببال هؤلاء وغيرهم وضع علاقة عِليّة بين مرتكبي أفعال إرهابية وبين نسـبتهم إلى هذا الدين أو ذاك، كالمسيحية واليهودية وسـواهما، وذلك خلافًا لما يسـتميتون في تطبيقه على الإسـلام تخصيصًا، أي أنهم يحجمون عن سحب قياسهم المريض ذاك على النبيين



موسى وعيسـى لجعل الأول مسؤولًا مثلًا عن الصهيونية وجرائم إسرائيل المسترسـلة، والثانـي عن إبادة شـعوب أمريكا الجنوبية مـن الهنود الحمر علـى أيدي الغـزاة الإيبيرييـن، وكذلك على الحـروب الصليبيـة ومحاكم التفتيـش، أو لِـمَ لا تحمـل كارل ماركس خطايا السـتالينية وإنشـاء معتقل أرخبيل الـگولاك، وسوى ذلك!

نحـن إذن أمـام ظاهرة آخذة فـي الاستشـراء والتغلغل، هـي للإرهاب الإيديولوجـي صنـوٌ وعنـوان، لا تربـط نشـطاءَها بالإسـلام وثقافتـه إلا اللامعرفـة الإرادية، ومن ثم كلما كتبوا أو تكلمـوا فيه إلا وحرَّكتهم جهرًا، كتابـةً وعيانـا، ألسـنةُ الجهل الوحشـي المركب وخطـةُ التجني عليـه كليّا وقصـدا. وهكذا حتى «الفيلسـوف» ميشـل أونفري، المثيـر للجدل وأحد نجـوم يوتيـوب والمنصات الإعلاميـة، دخل الحلبـة بادعـاء أن حوافز ما يسـمى «الإرهـاب الإسـلامي» موجـودة فـي القـرآن، وهو فيـه يخلط بين الآية والسـورة ويستشهد منه بآية مفردة من سـورة (لا يسميها وهي التوبة) مبتـورة مـن سـياقها (فـي ترجمـة د. ماسـون السيئة). أمـا ما قد يحسـب لـه في سـياق تقلباتـه الموقفيـة، فهو إقـراره بواقـع الإسـلاموفوبيا وذهابه إلـى القول إن فرنسـا إنمـا تحصد ما تزرعه سياسـتها الحربويـة ضد بلدان إسـلامية، وذلك غداة تلقي باريـس لضربات موجعة ليلة 13 نوفمبر 2015. ومنـذ هـذا التاريخ تضاعفـت أعمـال الاعتداءات على المسـلمين بنسـبة مقلقـة تفـوق 300 فـي المئة في فرنسـا وحتى في إنجلترا، كما كشـفت عنه منظمـة «تيـل ماما» البريطانية مؤخـرًا. وإن ظلت الأحـوال على هذا النحو فلا مناص من أن تدعو دول ومؤسسات إسلامية إلى تجريم الإسلاموفوبيا بقانون يضاهي قانون چيسو Gayssot الصادر في يونيو 1990 لتجريم معاداة السـامية وحتى القول بنفي محرقة يهود أوروبا إبـان نظام ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية.

والخلاصة أن منشطي الأوساط المذكورة لا يتورعون عن استباحة الكلام عن الإسلام بكل أبعاده، بالرغم من جهلهم المكابرِ المطبق له، وفي هذا دليل محسوس على أنهم من جهة إنما يعبرون عن تحقيرهم له إلى حدٍّ منفر، وينسفون كل سبيل للحوار والاستعراف؛ كما أنهم، من جهة أخرى، يستعملونه كفزاعة يرتعبون بها ويرعبون شرائح أناس كثرٍ من مواطنيهم.

وتحشيةً على ما سقناه، ها نحن أولاء نلحظ أن الإسلاموفوبيا المعتدية أضحى شررها يمتد إلى ميدان الدراسات «العلمية» نفسها، إذ تطالعنا من حين لآخر أبحاث نخرة، خالية من أي تحقيق وتدقيق، من آخرها كتاب سجالي لا علمي اقترفه أستاذ التاريخ بجامعة ليون، سيلفان گوگانهيم وفات أن أشرنا إليه في نهاية الفصل الثالث.



-2-

محمد أركون بين الاختزال والافتراء

يمكن التسليم بأن محمد أركون كان السبّاق إلى فتح ما يسميه ورش «الإسلامولوجيا التطبيقية"، معارضًا الاستشراق التقليدي الذي يدين له بالكثير في تكوينه، خلافًا لما يزعمه. ولإنجازه يدعو إلى تسخير ترسانة من المناهج المنتسبة إلى مجمل العلوم الإنسانية التي لا نعتقد أنه كان يلم بها حقًّا، بسبب شساعة مجالاتها ومناحيها المعقدة الشائكة، والدليل أنه كلما استعصت عليه بعض مفاهيمها ونظرياتها إلا ووصفها بالمرعبة (effrayantes). والدعوة في حد ذاتها قد يجوز جدلًا البحث فيها، إلا أن إشكالها يلوح سلبًا ما إن نقف على غايات الداعي المتأرجحة بين الكمون والظهور، لكنها لا تخفى على العارف بالموضوع المدروس والمحتك بآليات التحليل ومناهجه وبتاريخ المعطيات والنصوص. وفي حالة أركون الذي كتبتُ عن بعض أعماله سابقًا وشاركت في ندوات تكريمية بالفرنسية حوله، هناك أفكار ثابتة صلبة لا يطرحها كفرضيات تجريبية، بل كمقدمات نظرية يتمسك بها بشدة ويبني عليها، منها اختصارًا:

1- النص القرآني، وهو من أهم مدارات أبحاثه، يخضعه، كأي نص مكتوب، لمنهج عُرف به الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (وطبقه على مواضيع مغايرة)، وهو المنهج التفكيكي (أو حرفيًّا الهدمي



أي هدم المبني déconstruction). وتفضيل الدارس لهذا المنهج على المنهج التحليلي المعهود يشي بما يريد إظهاره والتأكيد عليه، وهو أن ذلك النص يستمد بنيته وروحه من تاريخيته (historicité) أي كحدث أو واقعة (un fait) تنسحب عليه كل صفات الأحداث التاريخية الوازنة المؤثرة؛ وبالتالي نراه لا يقيم اعتبارًا لما تعارف عليه المفسرون قديمًا وحديثًا، أي للوحي كعنصر مؤسس محايث وبالتالي للإعجاز والإنباء عن الغيب؛ فكل هذه المقولات وما يتولد عنها ويتفرع إنْ هي عند المفكك إلا مقولات «ميثية» (أسطورية وليس قصصية كما يسيء التعريف)، وما يشفع لوقعها وتأثيرها في تمثله صادر رأسًا عن طاقتها العجائبية (le merveilleux) ليس غير. وبهذا التوصيف، الذي يكرره على الأسماع حتى في يوتوب، يفسر مثلًا الآية 40 من سورة التوبة التي ترمز إلى خبر اختباء الرسول وأبي بكر في غار بجبل ثور (جنوب مكة)، حيث نسجت عنكبوت على مدخله خيوطها فحجبتهما عن رؤية مترصديه وملاحقيه من أعدائه القرشيين،، كما ورد في سير نبوية. ويرى أركون أن هذا الخبر إن هو إلا خبر عجائبي (أي خرافي)، تقاس عليه قصة الإسراء والمعراج وظهور الملك جبريل وما إلى ذلك كثير.

2- ما تنطبع به الكتابات الأركونية هو نهجها الاختزالي الصارخ، فهو مثلًا يُسقط من حسابه التراث الأدبي والصوفي العربي-الإسلامي بكل نصوصه الهائلة وتجلياته الإبداعية الشيقة؛ والأدهى منه والأعجب تقريره الاعتباطي بنهاية الفلسفة في الإسلام مع وفاة أبي الوليد ابن رشد، غير آبه لتراث ضخم أنتجه أعلام عظام برزوا في القرون التالية، من مصف الشيخ الأكبر ابن عربي وابن سبعين وابن خلدون والسهروردي والملا صدرا الشيرازي، وغيرهم كثير، وذلك



خلافًا لما ذهب إليه باحثون أكفاء (هنري كوربان، لوي ماسينيون، آن ماري شيمل، كريستيان جامبي، عبد الرحمن بدوي...). ويشمل ذلك المنهج الاختزالي التعسفي قطاعات عديدة من الأعمال الفكرية والدراسية بالعربية، إذ يرميها، حتى من دون اطلاع، في أتون «الإيديولوجيا» التي هي عنده نقيض «العلم»؛ والعلم هو، في اعتقاده الراسخ، ما يضطلع به ويمارسه هو. ويذهب به الأمر إلى ادعاء القدرة على التفكير في ما يظل عند الآخرين، حتى من النخب، طيَّ منطقة «اللامفكر فيه» [كذا!]. ومن ثم فإنه ينظر إلى ثلة من خيرة الأسماء العربية في مجال البحث والفكر بنوع من الازدراء والاستعلاء السافرين، وهم كما يعدهم عبد الله العروي، أنور عبد الملك، هشام جعيط، إدوارد سعيد (هكذا بالجملة!)، ولا دليل على أنه قرأهم فعلا، فيكتب عن هؤلاء الأعلام المتفوقين عليه معرفةً ودراية: «إنهم إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضًا إلى منهجية العلم الغربي وروحه ذاتها. ولكن، لأنهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل»[1]. والحق أن لا أحد منهم قال يومًا بعصمته، لكنهم بهويتهم، خلافًا للمفتري، كانوا معتزين وعنها منافحين. كما أنه بالنهج الإختزالي والاستصغاري نفسه يقر بجرة قلم أن «النهضة العربية» في القرن التاسع عشر إن هي إلا اسم على غير مسمى، مبالغ في وضعه وترويجه، وشتان ما بينها وبين نهضة أوروبا القرن السادس عشر؛ وفي سيل كلامه

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تعريب هاشم صالح، بيروت 1983م، ص 247-248. وإعمالا للتقية حل هذا العنوان محل العنوان الأصلي الذي هو نقد العقل الإسلامي.

السائب اللامدقق، يرى أن الدولة الجزائرية (وسواها من الدول العربية) لا تعدو أن تكون دولةً- حزبًا (Etat-parti) لا أكثر، تقوم على أساس النزوع الوطني والإيديولوجيا المناضلة.. إلخ. ولو كان الرجل في كل كلامه ذاك محققًا موثقًا لأخذناه على محمل الجد وحاورناه بالتي هي أحسن، لكنه في الغالب الأعم إنما يبرع في «اللوغوماشيا»، أي الكلام المتهافت الملقى على عواهنه إلقاءً.

3- اللافت للنظر عند أركون هو علاقته المتوترة الصدامية مع موضوعته الرئيسية (الإسلام)، شُغْلِ أيامه وأعماله الشاغل، به يتعيش ويتقلب في الألقاب والمناصب؛ إنها علاقة - يا للمفارقة الثقيلة!- مشوبة بالعداء والكراهة، تبعده عن سبل الفكر الفلسفي الصحيحِ العميق، إذ تُحوِّل المنهج التفكيكي بين يديه إلى معولٍ حادٍّ نشيط، يتأدى به مثلًا إلى اعتبار سورة التوبة وآيتها الخامسة خاصة متضمنةً بذور العنف الإسلامي عمومًا، ولا يأبه حقًّا لأسباب نزولها ولا للسياقات القاهرة التي رافقتها، وعلى رأسها نَكْث المشركين للعهود المبرمة وإخلالهم بمبادئ السلم والأمان فيها؛ كما أنه -وهذا ما لم ينتبه الدارسون إليه- في أطروحته البكر عن علي بن مسكويه (وهي للإشارة سليلة المسار الاستشراقي نهجًا ومناخًا) ذهب إلى ليِّ نصوص هذا المفكر الفذ لتقويله ما لم يقله، وألقى عليه من الإسقاطات الذاتية ما لا يطاق. فعنده -ويحسن أن نزن قوله الآتي كلمةً كلمة- أن ابن مسكويه الإنساني النزعة (humaniste) «سعى إلى عرض الطريق الإغريقي نحو وحدة البشر، أي إلى استبدال الالتزام الجماعي لمجموعة مكلفة من طرف نبي أو خليفته بالالتزام الفردي للإنسان العاقل»[1] . وعنده

(1) انظر أطروحته، مساهمة في دراسة المذهب الإنساني العربي في القرن 4هـ/ 10م،=



أن الإنســان العاقل تجسده فلسـفيًّا وعمليًّا المنظومة الأرسطية التي يقوم أسها وبنيانها على اللـوجوس (logos) أي العقل (لغةً وخطابًا وتمثلًا) في مقابل الميثوس (muthos) القائم على طاقات الوجدان والحـدس والخيـال. ويمثـل القطبيـن في الفلسـفة اليونانية نفسـها أرسـطو وأفلاطون. والمشكل عند أركون هو أنه يكد ويستميت في وضـع تقابل ثنـويٍّ تضادي بيـن المفهومين، يسـخره للتخلص مما يتأباه وينفر منه، مقررًا اعتباطيًّا متى وأين ولدت العقلانية ونشـأت، ومتى انتهت وبادت وعلى أيدي من؛ والحال أنها في تاريخ الفلسفة ذاتها، حتـى اليونانية وما بعدها، كانت في علاقات تجاذب وتقاطع مـع التيارات الحيويـة والوجوديـة تحديدًا. ليس هذا وحسـب، بل إن الثـورة الكانطيـة النقديـة دحضـت كل تصـور للعقـل دوغمائي لا متبصـر، كمـا تعبّـده أركـون؛ ويعمق هـذا الدحض ويدلـل عليه فلاسـفة من صنف ماركس ونيتشـه وبرگسـون وفوكو، علاوة على أسماء وازنة في العلوم الإنسانية كفرويد ودوميزيل ولفي ستروس، وغيرهـم. ولعل القاسـم المشـترك في أعمال كل هـؤلاء يكمن في التأكيـد علـى تاريخيـة العقل البشـري وارتباطـه الخفي فـي انبنائه واعتمالـه بملكات مغايرة، كما مع ما يسـميه علـم النفس التحليلي منـذ فرويـد «اللاشـعور"، وذلك من منطلـق أن الإنسـان كائن حي ومتكلـم وعامـل. وكان لأبي حيـان التوحيدي، أن سـجل في كتابه المقابسـات: «في أن بعض المسـائل توجد بالفكر والروية وبعضها

=مسـكويه فيلسـوفًا ومؤرخًـا، دار Vrin، باريـس، 1970، ص 194. وفـي النـص بالحرف:

«Il (Miskawayh) a essayé de proposer la voie grecque vers l'unité des hommes, c'est-à-dire de substituer à l'engagement collectif d'une communauté prise en charge par un prophète ou son lieutenant, l'engagement individuel de l'homme raisonnable ».

بالخاطر والإلهام» (المقابسة 55). وللإشارة فقد كان أركون ينوه بهذا العلَم الألمعي، لكنْ من دون أن يبرهن على أنه استوعب فكره حقًّا في كليته، ووعى دلالة مؤلفه الإشارات الإلهية، وقاس نبضاتِ وجوديته العميقة وقوة بلاغة لغته المتوهجة وبيانها الأخاذ. ولو تيسر له هذا فعلًا لما بلغ في شأن اللوجوس حد الهوس والتعبد، ولما جعل من العقل المولى المطلق المهيمن الذي يعلو ولا يُعلى عليه. وهكذا دلل على نزوعه الفلستيني، أي النافر من الذائقة الفنية والجمالية والميال إلى المقاربة التصحيرية في مجال حياة الفكر والمفاهيم. وفي سابقة موغلة في الغرابة (يمكن مشاهدتها على يوتيوب) استُدعي محمد أركون لمناقشة رواية جاك أتالي، رابطة اليقطين، شخصيتها: ابن رشد المسلم وابن ميمون اليهودي، وبدلًا من أن يتطرق المدعو للموضوع، لم يفتر عن الكلام في مؤلفاته ومقولاته الأثيرة. وهذا دليل آخر على عزوف صاحبنا عن الإنتاج الروائي والأدبي عمومًا، أي عن فليستينيته. ولو أنه اطلع حقًّا على الرواية لربما كان اكتشف أخطاءها التواريخية الفادحة ونبه إليها.

عودًا إلى ابن مسكويه، لنترك للقارئ مهمة تفقد مظان النصوص حتى تتبين له صورة أخرى من صور الغلو والتلبيس في نمط التفكير الأركوني وطرائقه، وفي ترسانته المفهومية المتحذلقة بقدر ما هي معتلة. وحسبنا هنا أن نحيله إلى أحد أهم مؤلفات ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، حيث يجيب فيه عن أسئلة عميقة ثاقبة لمعاصره ومزامله أبي حيان التوحيدي(وبهذا يكون المؤلف مشتركًا بينهما)؛ ولينظر أيضًا في كتاب آخر للأول، هو تهذيب الأخلاق، بادئًا بقراءة مقطع واحد عنوانه «أسباب الانقطاع عن الله»[1] ، ويسميها الشقاوات التي يتجنبها الإنسان السعيد

---

(1) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت، 1981، ص 103-106، أو الفكر=



الســاعي إلى «القرب من الله تقدس اسمه»، فيلامس ذلك القارئ ما ينتهي إليه الباحث الخبير، وقد سقناه.

4- بضاعـة الإسـلامولوجي أركـون مـن اللغـة العربية دون المسـتوى المطلـوب من متخصص، فـإن تكلمها أَلَكَنَ ولحـن، وعن كتابتها عجـز وتأخـر؛ ومع ذلك لا يتـورع في ادعاء أنـه أول من صاغ كلمة أنسـنة التـي تترجـم humanisation وليـس humanisme كمـا يظن، ويخبـط خبط عشـواء حين يوهـم أن هذا المفهوم الأخيـر يطابق ما يسـميه العـرب «الأدب»، وكذلـك كلمة مخيال فهو مسـبوق إليها، ووزنهـا فـي العربية مفعال مقـرر ثابت. ولو اتصف أمـره بغير ذلك لـكان -مثـل هشـام جعيـط وعبد اللـه العـروي- كتب بتلـك اللغة وألـف، ولكان صحـح ترجمة أعمالـه وقوّمها، وأنقذهـا من مزالق الأخطـاء والغلطـات المستشـرية فيهـا والحائلـة دون بلوغها مرتبة البيـان والصفـاء التـي بدونها، خلا عنـد زمُـرَ الحداثييـن المزيفين والأطاريحييـن المتهافتيـن، لا إشـعاع ولا تأثيـر، وبالتالي لا قاعدة واسـعة من القراء الشـغوفين الحقيقيين. وقد وعى هو نفسه بوضعه هذا واشـتكى من قلة إقبال القراء عليـه[1]؛ الفرانكوفون وأكثر منهم بالعربية، مع أن ستة عشر مؤلفًا نُقل إلى هذه اللغة.

5- رجـل بالمواصفـات التي أوجزنا أهمها، وبسـمْت الرصانة والوقار عليـه، وبقدرتـه علـى تصريـف لغـة فولتيـر والارتجـال بهـا، لا عجب أن

=الإسـلامي، قراءة علمية، ترجمه.. هاشـم صالح، مركز الإنمـاء العربي، بيروت، 1987، ص 101.

(1) انظر مثلًا أركون، إنسانوية وإسلام، الرباط، 2008، ص 102.



تستقبله أوساط أوروبية، وخصوصًا فرنسية، بالترحيب والتهليل، وأن تحتضنه داخليًّا وعبر مراكزها المبثوثة في العالم العربي، لكن دونها دور النشر الكبرى (وهنا مكمن جرحه الغائر الآخر). وعلاوة على دروسه سابقًا في معهد الدراسات الإسلامية بالسوربون 3 ومحاضراته ومقابلاته، رأيناه أيضًا عضوًا في لجنة ستازي (Stazi) المكلفة من طرف حكومة جاك شيراك (2003) بتقديم تقرير عن اللائكية، تستصدر على ضوئه السلطات العمومية قانونًا لمنع العلامات الدينية في المدرسة والفضاءات العمومية، وأبرزها ما سمي «الحجاب الإسلامي»؛ ثم ها صاحبنا واحد من أشد المدافعين عن قانون اللائكية لسنة 1905، ويذهب تحمسه لها إلى حد انتقاد فرنسا (ونادرًا جدًّا ما ينتقدها) لكونها لم توسع وقتذاك تطبيق تلك اللائكية على الجزائر، فتشمل بأنوارها مستعمرتها القديمة؛ وهذا الانتقاد المتأسف فاه به جزائريان آخران هما مالك شبيل وبوعلام صنصال، وفي تقديرهم جميعًا أن فرنسا لو فعلت ذلك ورعته -يا لرعونة الفكر!- لكونت منذ ذاك الوقت مع الجزائر قوة عالمية من مائة مليون نسمة، ولكانت وضعت لها الشروط والدروع للحؤول دون نشوء التيار الأصولي وترعرعه [كذا!]. ولقد كان أركون يشعر بأهميته لدى السلطات الفرنسية، فذهب إلى حد مطالبتها بإنشاء معهد وطني للدراسات العلمية للإسلام، لكنها لم تستجب لعرضه اقتناعًا منها، ولا شك، أن معالجتها للديانة الثانية في فرنسا سوسيو-سياسية وليست ابستمولوجية وتفكيكية، إذ مكان هذا الصنف الدراسي الطبيعي هو الجامعة ومراكز الأبحاث في الديانات بشعبها وتخصصاتها؛ هذا علاوة على أن صورة الرجل عمومًا ظلت سلبية عند مجموعة مسلمي فرنسا وحتى خارجها، وتقر بكونه، بغض النظر عن ادعاء تعاطيه البحث العلمي، إنما يستعمل ترسانة من المفاهيم والمناهج



(يمكن تسـميتها أركونيـات arkounoïdes) تروم في آخـر التحليل تقويض أساسيات الإسلام دينًا وثقافة.

لـو أن مـدار البحث عند أركون كان حول ما حفـل به «علم الكلام» من قضايا جسـيمة كقضية خلق القرآن عند المعتزلة الذين ذهب أحد أقطابهم، وهـو إبراهيم النظّـام، إلى القول بأن الإعجاز القرآنـي ليس في لغته ونظمه بـل في معانيه وإنبائه عـن الغيب؛ لو أن مدار البحث عنده كان في الناسـخ والمنسـوخ وفي الآيات المتشـابهات، رغم أنها ليسـت أم الكتاب، أو كان فـي المضاميـن المتعارضة، منها مثلًا: الإنسـان خُلق من تراب/ الإنسـان خليـق اللـه فـي أرضـه// ملازمة اللـه للعالـم/ تعاليـه عنـه// التخيير/ التسيير// العقل/ الإيمان// لا إكراه في الدين/ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... لو أن أركون في هذه المواضيع وأخرى كثيرة من صنفها فكر وبحث وصنّف إذن لأجاز المتخصصون ذلك وناقشـوه فيه وجادلوا؛ لكن هذا يصير غاية في الصعوبة بل الاستحالة حين يذهب صاحبنا إلى حد نفي الأصـل الإلهي عن القـرآن وإرجاع كثير من أساسـياته، كالوحي والغيوب والإعجـاز، كما أشـرنا، إلـى العقلية الميثيـة والعجائبيـة[1]. ومن نصوصه الأخـرى الدالـة ما ورد في إحداهـا، بعد لـف ودوران مفاهيمي ومناهجي وتماريـن تفكيكية، مـن أن نظرة اللامؤمن مخالفة تمامـا لنظرة المؤمن في مسـألة عجائبية القـرآن (ومن قال يومًا بغير هذا؟) وعلـى إثر موازنة بينهما رأى أن الأول يعمـل في اسـتيعاب القـرآن وفهمه بعاطفتـه ووجدانه، فيما الثاني يشـغّل إدراكه الحسـي وطاقته العقلية. ويكشـف المحلل-المفكك عـن تحيـزه للموقـف الثانـي وذلك من خـلال دعوتـه الملحاحـة إلى نزع

(1) راجع محمد أركون، قراءات للقرآن، باريس، 1981، ص 27 -40.

الطوابع الميثية والمغالطتية والإيديولوجية أو ما يراه كذلك في دراسة الإسلام عقيدة وشريعة[1] .

إن سلوك أركون المستميت والمدمن على استعمال أفكار ومقولات متشنجة راسخة والترويج لها يبعده عن دوائر الفكر الفلسفي، وحتى عن البحث القويم والموضوعي في الإنسانيات، ويدخله في المقابل بين طيات الكتابات المؤدلجة التي لا تفيد الفكر ولا العلم، ولا تصمد أمام رياح التصفيات النهائية، فالنسيان.

---

(1) المرجع نفسه، ص 90 - 91.



-3-

عن المدجنين الجدد

نستعمل كلمة «مدجنون» بمعناها المعجمي، ولو أنه للاستئناس يحسن التذكير بمعناها التاريخي. فهذه الكلمة حُرفت فصارت mudejares بالإسبانية التي يُنطق فيها الجيم خاءً، وبها سُمي عرب الأندلس بدءًا من 1492م تاريخ سقوط غرناطة آخر مملكة إسلامية، وهم الفئات التي آثرت البقاء ولم تطرد، فدخلت تحت حكم المسيحيين المنتصرين وأجبرت على تغيير دينها (ولو تقيةً) ولغتها، وهي من المورسكيين الذين هُجِّروا عنوة بمرسوم من الأندلس إلى مدن مغاربية وذلك بمرسوم للملك فيليب الثاني سنة 1609.

لو أن حالة الإسلامولوجي محمد أركون ظلت عند حدودها الخصوصية -وقد درسناها في مقام آخر[1] - لتجاوزنا عنها أو ربما طوينا صفحتها، إلا أنها منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي أخذت تفرّخ وتستفحل على أيدي أصناف أخرى ممن يحقّ تسميتهم «المدجنون الجدد"، الذين باتوا يشكلون ظاهرة متنامية من عرب الاسم، تكمن في مجاراة الأوساط الإسلاموفوبية ومعاضدتها، من أمثال عبد الوهاب المؤدب، مؤلف مرض الإسلام[2]، فتحي بنسلامة الذي

(1) انظر كتابنا، العرب والإسلام في مريا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، 2011.

(2) وقال بعض العارفين ممن قرأوا الكتاب، بل إنه مرض المؤدب... وتوجد ترجمته=



يُخضع الإسلام قديمًا وحديثًا للتحليل النفساني وينتقد بشدة استعمال تعبير إسلاموفوبيا، وفي المقابل يعرض عن نقد مفهوم معاداة السامية (antisémitisme) وتحولها إلى حركة تجارية ومساومتية لدى إسرائيل؛ هذا علاوة على عبد النور بيدار[1]، مالك شيبل (المبشر بإسلام الأنوار وهو بعد الأحداث الأخيرة يعيش وضعًا لا يحسد عليه)، أنطوان سفير، أنطوان بوسبوس (الكتائبي سابقًا)، محمد صيفاوي، وهذا الثلاثي الأخير لا يخفون تعاملهم مع المخابرات الفرنسية، بل إن صيفاوي، الذي أطلق عبارة إسلاموية المخدرات (narcoislamisme)، ذهب إلى حدّ التنكر في صفة الجهادي الملتحي، وذلك من أجل اختراق صفوف الجماعات المسماة «إسلاموية» وتسقُّطِ المعلومات والتقاط الأخبار المفيدة عنها من الداخل؛ وقد حصل أن طلب مقابلة مع طارق رمضان، فلم يتلق منه إلا الإعراض للسبب المذكور عينه... هذا والويل لمن زاغ منهم عن الخط المرسوم أو شَوَّش عليه، إذ إنه في هذه الحالة أمسى من منبوذي المنصات الإعلامية، كما هو الشأن مع باحثين ومفكرين كبار، من صنف: جورج قرم، فانسان جيسر، كريستيان جامبي، سمير أمين، علي أمير-معزي، عبد اللـه العروي، وغيرهم كثير. هذا وإن أولئك المدجنين إنما تعتمدهم تلك الأوساط كواجهة لحوار الإسلام وثقافته، وما هو في المحصلة إلا حوار وهمي، فاقد لأيِّ جدوى وتمثيلية.

=بالعربية عنوانها «الإسلام السياسي»، مما لا يخلو من إعمال للتقية سافر!

(1) بيدار هذا له مشكل مع «عبد» في اسمه الشخصي عبد النور الذي يستنكره ويمجه طالبًا أن يزول من كل الأسماء الكثيرة الأخرى التي تحمله، لأنه عنوان عبودية هي وزماننا على طرفيْ نقيض... ألسنا هنا في تماس مع وجه من وجوه العبث الشديد؟! هذا وقد نشر مؤخرًا كتابًا، رسالة موجهة إلى مليار وستمائة مليون مسلم، عنوانه: رسالة مفتوحة إلى العالم الإسلامي.



وينضاف إلى من ذكرنا من المدجنين الرُّكَّع ثلة من الروائيين الفرانكوفون، مثل: بوعلام صنصال[1]، كمال داود، وحتى رشيد بوجدرة الذي استفاق في خريف عمره، فلم يجد من حيلة لتذكير الفرنسيين بأنه ما زال حيًّا يرزق إلا القول بنزع صفة النبوة عن محمد (رسول الإسلام) واعتباره ثوريًّا لا غير. وحتى أدونيس أبى إلا أن يدخل مؤخرًا في السباق المحموم، فلملم حواراته في الموضوع، تُرجمت ونُشرت له بالفرنسية تحت عنوان «الإسلام والعنف». كما شوهد على قناة LCP وهو يصرح بفرنسية ركيكة «كل كبار

(1) بخصوص هذا الروائي: من المغربات أن السلك الدبلوماسي العربي المعتمد في باريس بادر إلى إنشاء جائزة منذ حوالي خمس سنوات، تُمنح سنويًّا لأحد الروائيين العرب الفرانكوفون على اعتبار أنهم يخدمون قضايا العرب وثقافتهم، والحال أنهم يوجدون في كفالة الأوساط الفرنسية نشريًّا وإعلاميًّا وفي رعاية سياسة فرنسا الفرانكوفونية. وبغض النظر عن قصر البصيرة وفساد التصور لدى أصحاب المبادرة، فإن ما توقعه مثقفون وملاحظون حصل ليكشف عن هذا بالحجة المادية. ففي دورة 2012 توافق السلك المذكور على منح الجائزة إلى روائي جزائري هو بوعلام صنصال. وكان هذا الروائي على وشك تسلمها لولا أن تدارك السفراء الأمر بحجبها عنه، والفضل في اتخاذ قرارهم يعود إلى ضغوط شخصيات عربية مقيمة في باريس، منهم فاروق مردم باي وإلياس صنبار سفير فلسطين في اليونسكو وليلى شهيد سفيرة فلسطين في باريس سابقًا، وذلك باعتبار أن الروائي ذاك تصدر عنه مواقف وكتابات عنصرية محقرة في حق العرب وثقافتهم، كما أنه معروف بتأييده لإسرائيل وزياراته لها. وقد عوضه محسن عن الجائزة مضاعفة... أليس هذا ضربًا بالغًا من ضروب العبث وسوء المعرفة والتقدير؟ وقد عرف وضع الجائزة بعدذاك انسحاب ذلك السلك منها ليسهر على استمرارها مجموعة لاگردير الفرنسية ومعهد العالم العربي، أي أن أعضاء هذا المعهد العرب باتوا رغم كل شيء يسهمون في تمويلها... أما صنصال فقد صعّد من توجهه العدائي السافر للعرب والإسلام في روايته الأخيرة «2048» التي احتفت بها الأوساط الإعلامية أيّما احتفاء...

الشعراء العرب كانوا ضد القرآن» (برنامج ميديسيس 15/ 12/ 2015).
هذا وإنك لتراهم جميعًا في أوساط النشر والإعلام الورقي والسمعي -البصري يتبارون في أداء فرائض التطبع بالخضوع والانصياع لأرباب الهيمنة كلها والغلبة، مبدينَ مؤكدين آيات الطاعة والولاء، مخصصين للإسلام جامَّ نقدهم التفكيكي العنيف، ممرغين في الأوحال -وعن جهل همجيٍّ مركب- ثقافاته واللغةَ العربية التي يسمِّرونها جوهريًّا في ما يتوهمون أنه دائرة القدسي الكابحة المانعة الرقيبة، وهي سمات سلبية لا توجد في الفرنسية التي تمنحهم، كما يدعون، حرية التعبير كاملة غير منقوصة [!]، وغير ذلك من الكلام التبريري الأجوف. ونحن حين ننظر في كتاباتهم عن كثب ندرك أنهم إجمالًا عبارة عن صنائع تلك الأوساط، وتصح عليهم أطروحة إدوارد سعيد الرئيسة في كتابه الاستشراق، الشرق كما خلقه الغرب. هذا وإنهم في الحالات جميعها يعرضون كليةً عن أيِّ نقد مزدوج كما راوده محتشمًا عبد الكبير الخطيبي، فعُوقب على ذلك فرانكوفونيًّا أسوأ عقاب -أي بالتهميش والإهمال فالإقصاء-[1]؛ وبالتالي فإنهم يضربون تمامًا، وبنفور عنجهي، عن أيِّ قراءة تناظرية (أو طباقية) (contrapuntal reading)، كما سماها إ. سعيد، تشمل مساوئ الغرب أيضًا وصفحاته السوداء المعتمة - من استعمار وإمبريالية ونهب وإفساد-[2]، وينجم عن موقفهم ذاك إحجامهم عن انتقاد حماة إسرائيل من المثقفين والإعلاميين الفرنسيين والغربيين عموما، وعن انتقاد الدولة العبرية وشجب سياستها العدوانية التوسعية وجرائمها المتواترة المتصاعدة في حق الفلسطينيين؛ ليس هذا وحسب، بل إن منهم من يشيع مفهوم القابلية

---

(1) انظر كتابنا، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي بيروت، 2004، ص 92 -93.

(2) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص iii و66 -67؛ وأيضًا: كتاب الاستعمار الأسود (تحت إشراف مارك فيرو)، باريس، 2003.



الاسـتعمارية (colonisabilité) مفـاده أن الاسـتعمار إنما حدث بسـبب أن البلـدان التي غزاها كانت مهيأة له ميسـرة. وهم بهذا القياس الفاسـد الذي يسـوّغونه ويبررونـه، تراهم يجبنون في سـحبه وتطبيقه علـى بلدان أوروبا والاحتـلال النـازي إبان الحـرب العالميـة الثانية، ولا أحـد منهم ذهب أو حتى ألمع إلى أن هذه البلدان كانت ذات قابلية اسـتحقاقية لهذا الاحتلال. وللقارئ أن يشـاهد مثلًا على يوتيوب مقابـلات تلفزية أو إذاعية بين مفكر فرنسـي متصهين وأحـد المدجنين ليلمـس كيف أن هذا الأخيـر يلح على صوابية المفهوم المذكور، ويقوم متذلّلًا بكل التنازلات المشـينة الممكنة، لينتهي بسـماع جليسـه يقول مكابرًا: نعـم، ولكنك لا تمثيليـة لك [كذا!]. وحتـى طـارق رمضـان، وهـو المحارَب مـن أطراف عـدة والصامـد أمام مناوئيـه الكثـر، من المحـزن حقًّا أن نقـرأ بقلمه هذا الزعم الذي من شـأنه أن يجعـل الراحـل إدوارد سـعيد مثـلًا يتقلـب في قبـره: «لقد دقت سـاعة الكـفّ عـن تأثيم الغرب علـى ماضيه الاسـتعماري والإمبريالـي، أو على بـوادر التسـخير والهيمنة في الحاضر"[1]. والمؤسـف أن يلتقي هذا القول مـع المستشـرق المتصهين برنـارد لويس الـذي ينصح المسـلمين بالكف عـن انتقـاد الغرب ومعاداته، ولو بسـبب دفاعه ودعمه لإسـرائيل[2]. وكلا الرجليـن، مـع وجود الفارق، يحثنـا على أن نفعل مثلـه: غض الطرف عن تمظهرات الاسـتعمارية الجديدة neocolonialism ووجوه الهيجمونيا التي تستهدف حقول الهويات والذهنيات، وذلك بفعل قوتها الماكرة المتغلغلة أي ما يسميها العارفون Soft Power.

كذلـك هـم إذن عرب الخدمـة المدجنون، يكيلـون بمكيالين، ويتبنون هندسـة متقلبة الأحـوال، لكن الثابت فيها هو البحـث الدؤوب عن إرضاء تلكم الأوسـاط الهيمنية كلها وممثليها من فائضي النفوذ والقوة؛ كما أنهم

(1) طارق رمضان، الإسلام واليقظة العربية، باريس، 2011، ص 12.

(2) انظر نقد ثقافة الحجر... المرجع المذكور، الفصل الثالث.

في كتاباتهم وكلامياتهم يمارسون الاجتزاء والابتسار، فيكونون كمن يقفون عند «لا تقربوا الصلاة"، أو يصبُّون جامَّ لعناتهم على التطرف الديني من دون إحضار علله العميقة أو إعمال النظر النقدي مثلًا في سنة محورية هي 2003، تاريخ تدمير القوة الأمريكية للعراق دولةً وجيشًا وساكنة (في حرب شاملة عارضتها بلدان ديمقراطية على رأسها فرنسا)، وذلك خلافًا للقراءة التناظرية التي مارسها - كل على شاكلته - أحرار الفكر والسلوك من طينة إدوارد سعيد ومحمود درويش وعزمي بشارة وعبد الله العروي وقلة آخرون؛ فهذا الأستاذ العروي، على سبيل المثال، بمداد المؤرخ الخبير والمفكر الفذ يكتب عن ذلك الوضع وتبعاته السيئة الفادحة: «إن الشعور بالمرارة لا يقل البتة في البلدان المستعمَّرة سابقًا. فلكأن حالة الهيمنة لا تفتأ تعيد إنتاج نفسها، والشباب يعيشونها بالحدة ذاتها التي نجدها عند الكبار. صحيح أيضًا أن المستعمِر القديم إذا كان قد اختفى جسديًّا، فإنه ما زال حاضرًا بثقافته ولغته وعقليته في الطبقات والإدارة والشارع. وهذا الحضور غير المرغوب فيه، والعصي مع ذلك على الاجتثاث، هو الذي يديم وضعية تُحيي في كل وقت الجروح القديمة»[1].

*

خلال سنة 2009 خص الباحث ڤانسان چيسر V. Geisser، صاحب كتاب الإسلاموفوبيا، بعض أولئك المدجنين بمقال نقدي كاشف، فقامت حوله ضجة استنكار. ولم ينقذه منها ومن تهديد طرده من المركز الوطني للبحث العلمي CNRS إلا تضامن باحثين ومثقفين أحرار نزهاء على قلتهم. ومن هؤلاء أيضا، كحالة أخرى، البحاثة مدير معهد العلاقات

(1) العروي، خطاطات تاريخية (بالفرنسية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004، ص 69.



الدولية والاسـتراتيجية (IRIS) باسكال بونيفاس(P. Boniface) وصاحب كتاب المثقفون المزيفون، الذي رفضت أكثر من ثلاثين دارًا نشـره، وذلك بسـبب احتوائـه لفصـل ينتقـد فيـه «الفيلسـوف» الملياردير برنـار- هنري ليفـي، المتصهين حتـى النخاع، الذي يصرح علانية ودومـا بدعمه الكاملِ الدائـم واللامشـروط لإسـرائيل[1] . وهذا أيضًـا إيدي بلينيـل (E. Plenel) الصحافـي المقتدر وأحد مؤسسـي Mediapart الشـهيرة، يصـدر كتابه من أجـل المسـلمين، ينتقـد فيـه من يعتبـرون هؤلاء مشـكلًا في فرنسـا، على رأسهم الأكاديمي ألن فينكنكروت المذكور أعلاه، ويقارنهم بوضع اليهود قبيل الحرب العالمية الثانية وخلالها، ليخلص إلى أنهم أضحوا مع السـود والروم مشاجب تعلق عليها نخب وأحزاب مشاكل فرنسا ومصاعبها، وتعبر عـن مخاوفها من تصـدع اللائكية وتماسـك المجتمع الفرنسـي الأصيل، فيتحدث الكاتب بهذا الصدد عن تلك اللائكية بوصفها إقصائية وتستهدف بالأولى المجموعة الإسلامية[2] . وإلى هذا المنحى يتجه البحاثة إيمانويل طود بمقارباته الإنثروبولوجية والديموغرافية التي تلقي على إسلام أوروبا والإسلام عمومًا أضواءً كاشفةً جديدة.

❊

أمام الوضع الذي وصفناه اختصارا، لا يحسن بفئات من فقهاء الإسلام ونخبـه الفكريـة أن يسـهموا، بنحو مّا ومـن حيث لا يدرون، فـي تغذيته أو

---

(1) انظـر باسـكال بونيفاس، المثقفون المزيفزن، الانتصـار الإعلامي لخبراء الكذب، باريس، 2011، خصوصًا الفصل 8.

(2) إيـدي بلينيـل، مـن أجـل المسـلمين، ط. لا ديكوفـرت، باريـس، 2014، ص 80 ومـا يليهـا؛ إ. طـود: الله ليس مسـؤولًا (علـى الإرهـاب) باريـس، 2011؛ من هو شـارلي؟، ط. لوسـاي، 2015. يـدور الكتاب الجريء والسـائر ضـد التيار الغالب حول هجمة 11 يناير 2015 على صحيفة شارلي إبدو الساخرة.

السهو عنه، وذلك مثلًا بتصليب الأحكام والحدود، وإغراق قضايا أخرى في نقاشات عقيمة، والزجّ بها في سبل التضييق والعسر، مخالفين آيات عديدة سقناها أعلاه، ومنها أيضًا ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى/ 38) وكذلك أحاديث نبوية: «**أنتم أدرى بأمور دنياكم**» و«**خير دينكم اليسر**». ولا خوف في هذا التوجه الحيوي الاعتدالي على الإسلام دينا وثقافة من الرخاوة والتراخي، أو ما يسميه القرضاوي الانفراط، وذلك إذا كانت الذات الجماعية ممنّعة بالسيادة المنفتحة والمكاسب البناءة والتماسك الاتحادي، وأقمنا الاعتبار لما يسم زمننا تأسيسًا، وهو أنه زمن حكم المؤسسات والصناديق والأغلبيات. ولعل الزوج المالكي-الحنفي في ما اتصل بهذا من فقه المعاملات ومصالح الناس المرسلة يفيد مجتهدي هذا العصر وينمي أذهانهم ومناهجهم ويثريها[1]، وذلك خارج مسالك التقليد الانطوائي اللامنتج. فقد ذهب حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي إلى أن «شرط المقلد أن يُسكت عنه لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج، ولو كان أهلًا له لكان مُسْتَتْبَعًا لا تابعًا، وإمامًا لا مأمومًا، وإن خاض المقلد في الحجاجة فذلك منه فضول، والمشتغل به ضارب في حديد بارد، وطالب لإصلاح فاسد، وهل يصلح العطار ما أفسده الدهر؟»[2].

وليت أن فقهاء زماننا سعوا إلى استحقاق اسم «علماء» الذي يُطلق عليهم مبالغةً وتكرمًا أو يتملكونه عنوةً، وذلك بجعل وكدهم في التأسي

(1) في الستينيات، رعى المرحوم الحسن الثاني مشروعًا لتقريب المذاهب الفقهية الأربعة وتسيير الشأن الديني بمقتضاها، إلا أنه تخلى عنه من بعد لِما ظهر من صعوبات في الموافقة والتطبيق.

(2) جاء ذلك في كتاب الغزالي: فَيْصَل التفرقة بين الإيمان والزندقة، وأورده جلال الدين السيوطي في مؤلفه التجميعي الاجتهاد المذكور أعلاه، طبعة الإسكندرية (د ت)، ص 178.



بعلماء أفذاذ كالغزالي ومن قبله ابن رشد ومن بعده السيوطي وابن عربي وابن خلدون، وكذلك قريبا منا عبده والأفغاني وإقبال، وغيرهم من الذين كانوا في تاريخ الإسلام المعرفي يجمعون بقوة الفهم والتحصيل والإنتاج، وإن بنحو متفاوت، بين حقول شتى من فقه وأدب وفلسفة وتاريخ، إضافة عند بعضهم، إلى الطب والرياضيات والفلكيات وسواها.

إن محمد إقبال مثلًا، الذي كان والده يوصيه بقراءة القرآن كأنما نزل عليه، قد أحاط، فضلًا عن الفقه وعلم الكلام، بالتراث الصوفي ممثلًا في الرومي والبسطامي والجامي، كما تأثر بالفلسفة الغربية خصوصًا منها مذهب برغسون الحيوي وبراغماتية وليام جيمس؛ أما الشعر فكان واحدًا من فحوله المبدعين، وفي اللغات من المتمكنين منها وممارسيها. وإن تكوين إقبال القوي الانفتاح والمتعدد المناحي البحثية والإبداعية، على غرار أعلام ذكرنا بعضهم، جعل منه مفكرًا إسلاميًا بامتياز. وهكذا في كتابه إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (بالإنجليزية) تمكن مثلًا من تطوير فكرة مهمة، مفادها أن المسلمين دخلوا حديثًا في معركة اللحاق بركب الحضارة التي أصبحت للغرب، إنما يجتهدون لاسترداد مقومات متاع ثقافي وعلمي -ليس كما يظن ذا أصل يوناني- كان لهم السبق إلى تملكه وتصريفه، ممثلًا بدءًا في كون ولادة الإسلام زامنها ميلاد «ذكرى الاستقرائي» والاهتمام بالموجود الملموس، فأقام على هذا الأساس العلم التجريبي الذي أنجب العلم الوضعي وأمد العلم النظري بقاعدته الصلبة المتينة، فكان من رواده وأقطابه الرازي وابن حزم والغزالي وابن الهيثم والبيروني وابن تيمية وابن خلدون، ويشيد إقبال بهذا الأخير الذي انتقد الفلسفة اليونانية والمشائين العرب، وبنى فكره النظري على ما يسميه

«الإمكان العقلي» و«المادة التي للشيء» وطلب «السبب الأرضي لا السبب النجومي»[1]... هذا وإن إقبال، في مجال السياسة العملية، كان من كبار مرسخي الإسلام، دينًا وحضارة، في بلاد الباكستان، ومن الماهدين لاستقلالها عن الهند في 1947، أي تسع سنوات بعد وفاته.

(1) انظر مرجع إقبال المذكور في النص (الترجمة الفرنسية)، باريس 1955، الفصل الخامس «روح الثقافة الإسلامية».



ملاحق

1- هكذا تكلم نيتشه في الإسلام

2- نص لهيجل

3- نصوص منتقاه


مكتبة
التنوير

[1]

هكذا تكلم نيتشه عن الإسلام

لا يُعرف عن الفيلسوف الألماني الكبير فريدرك نيتشه (المتوفى سنة 1900) في المسألة الدينية إلا إلحاده وانتقاده الشديد للمسيحية، وخصوصًا منها مسيحية الإنجيل الجديد، إنتاج القديس بولس وحوارييه؛ أما موقفه ذو الإيجابية العجيبة الصريحة من الإسلام وثقافته، فالقلة القليلة من مؤرخي الفلسفة الغربية وحتى من المتخصصين في فكر نيتشه إما لا يأبهون له وإما يسكتون عنه تمامًا.

معرفة نيتشه بالموضوع المذكور لم تكن موسوعية ولا عميقة، إذ لا يورد في دفاتره سوى مصدرين لمستشرقين ألمانيين شهيرين: يوليوس فلهوزن J. Wellhausen صاحب الدولة العربية وأوغست مولير A. Müller واضع الإسلام في الشرق والغرب؛ لكن بالرغم من زهادة هذا الزاد، فإن نيتشه قد صاغ بفضل فذوذيته الفلسفية وقوة حدسه الخارقة للعادة، أفكارًا وخاطرات مدهشةً لافتة في شأن الاسلام الثقافي وحتى العقدي. ولعل ما نقدمه من نصوصه مرفقة بشيء من التعليق يظهر ذلك ويجليه:

النص الأبرز في كتابه (L'Antéchrist الدجال)، يوجد ضمن الجزء الثامن من أعماله الكاملة (گاليمار، 1974، ص 231-232)، وأعرّبه هو وما يليه عن الأصل الألماني والترجمة الفرنسية، وفيه يكتب نيتشه:



«لقد حرمتنا المسيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضًا من حصاد الثقافة الإسلامية. إن حضارة إسبانيا العربية، القريبة منا حقًّا، المتحدثة إلى حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان، قد كانت عرضة لدوس الأقدام (وأؤثر ألا أنظر في أيِّ أقدام!) - لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نورها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائق الرقة العذبة للحياة العربية... لقد حارب الصليبيون من بعد عالمًا كان من الأحرى بهم أن ينحنوا أمامه في التراب - عالم حضارة إذا قارنا بها حتى قرننا التاسع عشر فإن هذا الأخير قد يظهر فقيرًا ومتخلفًا! لقد كانوا يحلمون بالغنائم، ما في ذلك من شك، فالشرق كان ثريًّا!... لننظر إذن إلى الأشياء كما هي! الحروب الصليبية؟ إنها قرصنة من العيار الثقيل، لا غير! وطبقة النبلاء الألمانية، وهي في الحقيقة طبقة الفايكنج، كانت معها في إطارها (الطبيعي): والكنيسة كانت تعرف جيدًا كيف تدجِّن طبقة النبلاء الألمان... دائما سويسريو الكنيسة، التي هي دومًا في خدمة كل غرائز الكنيسة السيئة، لكن بأجر معتبر... حينما نرى أن الكنيسة، بعون السيوف الألمانية، أي بإراقة الدماء وببرودة أعصاب الألماني، فإننا ندرك أنها قادت حربًا شعواء على كل ما تحمله الأرض من سموّ أرستقراطي! هذا ما يطرح كمّا من الأسئلة المؤلمة. إن طبقة النبلاء الألمانية تكاد تكون غائبة كليًّا عن تاريخ الثقافة العليا: ونتلمس علة ذلك في المسيحية والكحول - وسيلتا الفساد الكبريين... وبالذات، ليس حتى من الضروري الاختيار بين الإسلام والمسيحية ولا أكثر بين عربي ويهودي. فالجواب قائم سلفًا: فإما أن نكون تشندله (tchandala كلمة سنسكريتية تعني الطبقة السفلى في الهند)، وإما ألا نكون ذلك. «حرب عارمة على روما! سلام وصداقة مع الإسلام». هذا ما شعر به وما فعله هذا العقل الفذ



القـوي، العبقـري الأوحد بين الأباطـرة الألمان، فريـدرك الثاني. إيه؟ هل يلـزم أن يكون ألماني عبقريًّا وعقلًا قويًّا حتى يحس على نحو مهذب. إني لا أفهـم كيـف أن ألمانيًّا واحدًا اسـتطاع يومًا أن يشـذ عن إحساسـه بصفته مسيحيًّا»...

وقد ذهب نيتشه إلى التنويه بفرقة الاسماعيلية النزارية التي أنشأها حسن الصباح بقلعة ألموت شـمال-غرب إيـران (أواخر القرن 11م وبداية القرن 12م)، وسُـمّيَ أتباعـه بالفدائين، ومـن طرف أعدائهم بالحشاشـين، وهذه التسـمية غلبت عليهم، وحوّلهـا الصليبيون إلى Assassins. يكتب نيتشـه: «عندمـا اصطـدم الصليبيون بهذه الفرقة التي لا تُغلـب، هذا التنظيم لعقول حرة بامتياز، الذي يعيش أعضاؤه الرتب السـفلى في طاعة لم يعرف مثيلَها قـط أيُّ تنظيم رهباني، فإنهم (الصليبيون) تلقوا، من حيث لا ندري، بعض الأنوار عن هذا الرمز، هذا الشـعار السـري الخاص بذوي المقامات العليا وحدهـم: لا شـيء حقيقي، كل شـيء مبـاح... إذن، هو ذا ما يسـمى حرية الفكر، وما يطرد كل إيمان بالحقيقة ذاتها... هل هناك أيُّ فكر أوروبي حر، مسيحي، تاه يومًا في هذا القول وفي متاهة عواقبه؟ [...] إني أشك في هذا وأعلم أن الأمر خلاف ذلك» (جينيالوجيا الأخلاق، ص 180-181).

أما النصوص الأخرى التي تصب في السـياق نفسـه، فقد أتت شذراتٍ وتفاريقَ في كتابات أخرى لنيتشه، نورد أهمها طيَّ ما يلي:

لعل ما أسهم في تحبيب الاسلام الثقافي لنيتشه هو أمثولة (أو براديغما) الجنـوب، عنـوان الفحولـة والصحـة. فهروبًا مـن «الاختناق الموسـيقي» لأسـتاذه الأسـبق ريتشـارد فاچنير، المهـووس بالنزعة الجرمانيـة الزاحفة للرايش الثالث، سـارع نيتشـه إلى نشـدان الهواء والشـفاء لدى الحساسية الجنوبية المجسـدة فـي أوبرا كارمن التـي جعله مؤلفُها بيـزي، كما يعلن:



«أحسن حالًا وخصبًا». وهكذا فإن أمثولة الجنوب أو الشرق ستكون أكثر فأكثر حضورًا في فكره من خلال ثلاثة عناصر على الأقل: صورة زارادشترا الذي سماه نيتشه نبيَّ ديونيزوس؛ فكرة أن الفلسفة اليونانية هي «أول تركيبة كبرى لكل ما هو شرقي، ومن هنا بالتدقيق مبتدى الروح الأوروبية واكتشاف عالم جديد» (إرادة القوة، ص 151)؛ تعاطفه مع قانون الرسول محمد، الذي أنشأ، كما كان الشأن في عهد الانجيل القديم، ديانة سامية غير انتكاسية، ومن ثمة إعجاب الفيلسوف الألماني، كما أسلفنا، بالحضارة الإسلامية، الأرستقراطية، الالتذاذية، الناعمة، وكذلك بالشاعر الفارسي العظيم محمد حافظ الشيرازي، واضعا إياه مع جوته من حيث علو اليقظة والرقة عندهما (جينيالوجيا الأخلاق، ص 113 ونيتشه ضد فاچنر، ص 363).

حول نقط التقاء بل تماهٍ بين فكر نيتشه والإسلام، نقطة تمس هذه المرة البعد العقدي، يمكن بإيجاز إيرادها كالتالي: قول الإسلام بناسوتية المسيح ابن مريم وتحريف حوارييه وصحابته للإنجيل القديم، وكذلك قول النبي محمد «لا رهبانية في الدين»، وحثه على رعاية حق النفس وطهارة البدن وتحريمه شرب الخمر (انظر إرادة القوة، ص 137). وعن هذا التحريم الذي يؤيده نيتشه، ولو بقصر إعجابه بديونيزوس على الرقص دون العربدة (وهذه وذاك من أبرز صفاته في الميثولوجيا اليونانية)، وها ما يكتبه: «الحقيقة في الخمر In vino veritas: هنا أيضًا يبدو لي أني حول مفهوم الحقيقة أختلف مع العالم كله: فعندي أن الفكر يحلق فوق الماء» (هذا الإنسان Ecce Homo، ص 26).

**



إن الغاية من رفع حجب النسيان أو التناسـي العمد عن تلك النصوص النيتشوية حول الاسلام وثقافته لهي ذات شقين:

أولا: التعريـف بهـا وتقريبهـا مـن مـدارك المهتميـن بشـؤون الفكـر وتاريـخ المفاهيـم والتمثـلات المقـارن؛ هـذا عـلاوة علـى إظهارهـا كنمـوذج ضمـن نمـاذج عديـدة (چوتـه، شـبنلر، توينبـي، ماسـينيون، بيـرك...) نسـجل مـن خلالهـا الشـرخ الشاسـع بينهـا وبيـن ما يفيض به حديثًا سـوق النشـر ويغلـي منذ أربعة عقود ويزيـد من كتابات عـن الإسـلام مفصـولًا عن تاريخـه وحضارته، مختـزلًا ومحشـورًا في ما تفعلـه به في عصرنا جماعات سُـمُّوا قديمًا بالغـلاة والخوارج في مقالات الإسلاميين (بالمعنى الذي لهذا الاسم عند أبي الحسن الأشعري كما عند البغـدادي والشهرسـتاني وغيرهم). وهي جماعات لها نظائرها وأشـباهها في كل الأديان والإيديولوجيات. ومن ثمة فإن البحث في أسـباب نشـأتها واشـتغالها هـو المطلـوب علميًّا، وليـس الاكتفـاء بإفراغ الجهـد في ذمها واستنكارها والتبرؤ منها جملة وتفصيلًا.

وعلى سـبيل المثال لا الحصر، حينما نقرأ في الديوان الشـرقي لچوته: «إذا كان الإسـلام معناه التسليم لله، فعلى الإسـلام نحيا جميعًا ونموت»، فأيـن نحـن منه لمـا يطلع علينا برنـارد لويس - السَّبَاق إلـى وضع مفهوم «صدام الحضارات»- بحكم قاطعٍ متطرف، لا فرق عنده فيه بين الإسـلام وغلاته، كما يدل عليه عنوان كتابه عودة الإسـلام The return of Islam، إذ يسجل في مقام آخر: «إن الأمر ليس أقل من كونه صدام حضارات، فعودة الاسـلام اليوم ردة فعل لاعقلانية من خصم قديم، مناوئ لإرثنا اليهودي- المسـيحي [!] ولما نحن عليه اليوم. إنه من الأهمية البالغة ألا نسـقط، من جهتنـا، في ردة فعل تكون هـي أيضًا لاعقلانية وقديمة ضد هذا الخصيم». («جـذور السّـعر الإسـلامي»، Atlantic Monthly، شـتنبر 1990)؟ إنهـا

كلمات راجمة، مشحونة بتصور حربوي للتاريخ، لا يبشر بأي خير لإعادة تأسيس ثقافة السلام المنشودة، ثقافة تكون حقًّا مخلصة من سيكولوجيا الغل والضغينة، ومن أي ذاكرة أحادية البعد، مسكونة ومسكوكة بصراعات الماضي وصداماته.

ثانيًا: هناك في كتابات نيتشه وقفات تأملية وشذرات عميقة خص بها النخب المثقفة في عصره، وأرى أنها تعني إلى حد كبير، ولو مع وجود فوارق، نخبنا نحن في بلدان الجنوب عمومًا والبلدان العربية على وجه التحديد. فكيف لا نفكر في وضع أعضاء هذي النخب ونزوع غالبيتهم، ولو من دون خوض معارك، إلى التقاعد المبكر والاهتمام بفلح حدائقهم الخاصة، وإنه ليصح عليهم وصف نيتشه للمنحلين المنهارين (les décadents وهي كلمة يوردها بالفرنسية في نصه الأصلي): «إنهم أناس متكاسلون، تالفون، لا يخشون إلّا شيئًا واحدًا: أن يصيروا واعين» (جينيالوجيا الأخلاق، ص 178-179). ويضيف في السياق نفسه: «إن شخصية واهنة، منطفئة، تنفي كيانها وتنكر نفسها لا تساوي أي شيء يذكر»، وذلك بفعل الإيحاء الذاتي الدوني وازدراء الذات وتدهور الإحالة عليها، أي ما يسميه الفيلسوف Selbstosigkeit. وكل هذه الأوصاف والحالات كان سلفه ومواطنه هردر يرصدها عند جيله ويشعر بها بحدة متناهية في ظل هيجمونيا فلسفة «الأنوار» الفرنسية مشخصة أساسًا في كتابات فولتير وفي عرضها لمبادئ هذه الفلسفة الفرنسية النشأة والتكوين كمبادئ شمولية ضرورية؛ وكذلك كان الاعتقاد في بروسيا القيصر فريدرك الثاني المنبهرة الشغوفة بالأنموذج الثقافي الفرنسي وبحامل ألويته ورسالاته، ولو بالغزو والاكتساح، لوي نابليون بونابرت، الذي رأى فيه هيجل من على شرفته بإيينا التشخيص الحي للفكرة - المثال ممتطيةً صهوة فرس. وكان هردر عهدئذ يقف من ذلك،



وحده تقريبًا، موقف النقد والمقاومة ويصيح باسم وطنيته وحق الشعوب في ثقافاتها ولغاتها: «كيفما كنت، فإن السماء تصرخ للأرض إني ككل موجود لـي مكان ولوجودي معنى» (فلسـفة أخـرى للتاريـخ، ص 703)؛ وكذلك في مقام آخر: «لنسـر علـى طريقنا الخاص... تاركين النـاس يقولون خيرًا أو شرًّا عن وطننا وأدبنا ولغتنا: فهذه مقوماتنا، وهي ما نحن عليه، وهذا في حد ذاته يكفي».

ولما حلت ببروسيا هزيمة إيينا واحتلت جيوش نابليون ألمانيا المنقسمة إلى إمارات أخذ صوت الفيلسوف هردر يُسمع أكثر فأكثر، ومفهومه «روح الشـعب» Volksgeist ينتشـر ويؤدي دورًا وحدويًّا مـا كان ألمانيا أحوجها إليـه! وبعده ظهـرت الحركـة الرومانسـية الألمانية معـزِّزة أفـكاره، رافعة مفهـوم الثقافة Culture نقيضًا للناموس المثالي والعقل الشـمولي، ورديفًا لروح الأمة المتأصلة في هويتها المتطورة كمعين خلق وإبداع.

إن هنـاك -ولا ريـب- وجـوه تناظـر وتمـاهٍ بيـن ألمانيـا الإمـارات للنصـف الثانـي مـن القـرن الثامـن عشـر وبيـن وضـع العالـم العربـي مـا بيـن أمـس قريـب وهـذا العهـد، المتولـد عـن أحـداث وواقعـات جسـام نعلّمهـا ببعـض تواريخهـا علـى سـبيل التمثيـل فقـط، 1860م: فرنسـا تتدخـل فـي لبنـان بذريعـة حمايـة المارونييـن ضـد الـدروز... 1881-1882م: قنبلة الإسـكندرية وسـحق الثورة العرابية فـي التل الكبير، فاحتـلال الإنجليز لمصر في عهد الخديوي توفيق، وكل ذلك بعد ما عرفه هـذا القطر العربـي من تغلغـل أوروبي بدعـوى مراقبة فرنسـية- إنجليزية للميزانية المصرية المنهكة بالقروض في عهد الخديوي إسماعيل... 1883: استعمار فرنسا الاستيطاني للجزائر... 1888: بداية التسرب الإنجليزي إلى الحجـاز بدعوى مسـاعدة القومية العربية بزعامة شـرفاء مكة على مناهضة

العثمانيين... 1912: فرض نظام الحماية الفرنسية على المغرب بحجة عجز هذا الأخير عن تسديد ديونه الخارجية من بنك Paribas الفرنسي... 1916: اتفاقية سايكس- بيكو الإنجليزية-الفرنسية لتقسيم الشرق الأوسط إلى مناطق نفوذ وانتداب... إلخ.

إن وجوه التناظر والتماهي تلك قد تفضي بنا على الصعيد الفكري إلى إثبات الطابع التعددي لمقاصد النهج التوليدي اللاتبعي الإيجابية، إنما أعلاها وأعزّها يكمن في التخلّص من عمل التدمير الذاتي عبر إشاعة الشعور المتصل المتجدد - إيحاءً وترديدًا - بقَدرية التخلّف أو برسوخه الكياني. وما يفرضه لزومًا فك ارتباط الذات بهذا العمل السالب يتمثل أساسًا في تحصين الاختيار السيادي وتعزيز إرادة القوة الواقية، كما في توليد أوامر التغيير القطعية من الذات، أي من صلب «الأنا» التاريخي، وهذا كله في حق المجموعات التاريخية الواقفة ضد مخاطر التفسخ والمسخ، التوَاقة إلى الانخراط الفعلي في صنع الدلالة والمعنى على مسرح التاريخ، كما في التأثير على سير العالم وتوجهاته. وإنه لا قدرة لها على ذلك إلّا باستثمار كل النوابض والحيويات التاريخية والثقافية - المؤسِّسة لهويتها- في تسييد وإنعاش قيم التحرر والنمو المتكافئ والسلم العادل.



[2]

نص لهيجل: في الإسلام

تقديم

دلالـة هـذا النص، الـذي نترجمه فـي هذا الملحـق، تكمن أساسًـا في كـون صاحبـه هـو الفيلسـوف الألمانـي، هيجـل (1770-1831)، الـذي نشـأ فـي أجـواء الثـورة الفرنسـية (1789) وبدايـات الحركـة الرومانسـية الألمانيـة. ولقـد اعتبر نفسـه آخر الفلاسـفة، ويُعتبر علـى كل حال من بين كبـار الفلاسـفة النسـقيين، الذيـن أعطـوا الكثيـر ضمـن المثاليـة المطلقة وللمنطـق الجدلـي وفلسـفة التاريـخ والحقـوق وتاريـخ الفلسـفة ونظرية الجمـال. والأحكام الواردة في طي هذا النص حول قيمة ومكانة الإسـلام أو ما يسميه المحمدية Der Mohammedanismus، كما عند معاصريه، يحسن بنا أن نقف عندها وننظر فيها مع العلم أن صاحبها لم يكن يعرف لغة الضاد ولا النصـوص الأصليـة. أمـا تصويبـات الأخطـاء الـواردة فـي النـص والإيضاحـات فقد وضعناها بين معقوفات، كما أن بعض الأحكام برّزناها للتنبيه.

النص: المحمدية

بينما كان الغرب يسـتقر في العرضيـة والتعقيد والخصوصية، كان على التوجه المعاكس أن يظهر في العالم كيما يسـتوعب الكلية، وهذا ما حصل فـي ثورة الشـرق التي كسـرت كل خصوصيـة وكل تبعية، مضيئـةً ومطهرة



الفكر (geistig) تمامًا، وذلك بأن جعلت من الواحد المجرد وحده الشيء المطلق، وكذلك من الشعور الذاتي الخالص ومعرفة هذا الواحد الأحد غاية الواقع الأولى، ومن اللاشرطية شرط الوجود.

لقد عرّفنا في مقام آخر طبيعة المبدأ الشرقي، ورأينا أنه في ذروته نفيٌ مطلق، بما أن الإثبات عبارة عن سقوط في الطبيعي وفي عبودية للفكر فعلية. فعند اليهود وحدهم، لاحظنا أن مبدأ الوحدة البسيطة ارتقى إلى الفكر، لأن عندهم دون سواهم حظي الواحد بالتشريف. وهذه الوحدة بقيت على صعيد التطهير بشكل مجرد، مع أنها تحررت من الخصوصية العالقة بعبادة Jehovah يهڤي. إن هذا الإله لم يكن إلا إله ذلك الشعب وحده، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وإنه لم يُمض تحالفه إلا مع اليهود وحدهم، ولم ينزل وحيه إلا على هذا الشعب. أما في دين محمد، فقد امَّحَت تلك التخصيصية. ففي عمومية الفكر هاته وفي هذا الخلوص اللامحدود واللامحدد، لا يبقى للذات من هدف سوى تحقيق هذا الخلوص وتلك العمومية.

إن الله (كذا في النص) لم يعد يعرف الغاية الإثباتية المحدودة التي للإله اليهودي. وبالتالي فتكريم الواحد هو غاية المحمدية الوحيدة، والذاتية لا مادة لنشاطها إلا في هذه العبادة، وكذلك مقصد إخضاع العالم للواحد الأحد. بيد أن المحمدية لا تذوب في المطلق على الطريقة الهندية أو الرهبانية، بل إن الذاتية فيها تبقى حية ولا متناهية، إنها نشاط يظهر في العالم وينفيه، إذ إنه يعمل ولا يتدخل إلّا من أجل الوجود الخالص للواحد الأحد، وذلك لكون موضوع المحمدية إنما هو فكري (ذهني خالص)، فلا يسمح بأي صورة ولا بأي تمثيل لله.



إن الخاصيَّات الأساسية للمحمدية هي في كون الواقع لا يستقر على حال، وإن الكل المتحركَ الحي يسير نحو لامتناهي العالم، بحيث تبقى عبادة الواحد هي الرابطة الوحيدة مع كل شيء. وفي هذا البعد وهذه القوة يزول كل حاجز وكل تمييز قومي وصنفي، ولا فضل إذن لأي جنس على آخر ولا لأي حق سياسي بالولادة والملكية.

وحده الانسان المؤمن له الفضل من حيث إنه يعبد الواحد الأحد ويشهد بوجوده ويصوم ويتخلص من شعوره الذاتي ويتزكى، بمعنى ينفصل عن (جزء من) متاعه الخاص: وهذه كلها هي أركان [الاسلام] السهلة، مع أن الفضل الأكبر هو في الجهاد في سبيل الحق، ومن مات كذلك فإن جزاءه الجنة.

إن الدين المحمدي نشأ بين العرب، هؤلاء الذين تنطبع روحهم بالبساطة ويسكنهم معنى غياب النسق والنمط، إذ في صحاريهم لا شيء يستطيع اتخاذ شكل (بالمعنى النسقي للمفهوم). ومع فرار (هجرة) محمد خارج مكة بدأ تاريخ المسلمين. فإبّان حياته وتحت إمرته، ولكن بالأخص بعد وفاته وبقيادة خلفائه، أنجز العرب مغازيهم الكبرى. إنهم بدأوا بالتوجه إلى سوريا، فاحتلوا عاصمتها دمشق في 634 (والأصح 635)، ثم بعد أن اجتازوا دجلة والفرات، أداروا سلاحهم نحو فارس التي سرعان ما انتصروا عليها؛ أما غربًا فقد فتحوا مصر وشمال إفريقيا وإسبانيا واجتاحوا جنوب فرنسا حتى نهر لالوار، لكنهم هزموا في «تور» على يد شارل مارتيل في سنة 732م [114هـ]. وهكذا امتدت سيطرة العرب غربًا، في حين أنهم من جهة الشرق أخضعوا، كما أسلفنا، فارس ثم سمرقند والجزء الجنوبي-الغربي من آسيا الصغرى. إن هذه المغازي (المصحوبة) بانتشار الدين (الإسلامي) قد تمت بسرعة فائقة عجيبة. وكل من كان يعتنق

الاسلام يصبح متمتعًا بكل الحقوق التي لجميع المسلمين. ومن لا يفعل ذلك كان في الحقب الأولى يتعرض للموت (معلومة خاطئة تاريخيًا)، غير أن العرب صاروا لاحقًا أكثر رأفة بالمهزومين، بحيث خضع هؤلاء لأداء الجزية في حالة إعراضهم عن الدخول في الاسلام. أما المدن فقد كانت تؤدي للمنتصرين عُشر متاعها في حالة استسلامها من دون مقاومة وخُمسه في حالة سقوطها بعد حرب ومصادمة.

إن التجريد كان يستولي على المسلمين، فغايتهم كانت في تقديم العبادة المجردة، وقد سعوا إليها بأكبر قدر من الحماس (Begeisterung). وهذا الحماس كان عبارة عن تعصب، أي عن نزوع (افتتان) حماسي بشيء مجرد، بفكرة مجردة تسلك سلوكا نفييًا بإزاء ما هو موجود. إن التعصب يكمن أصلًا في إشهار التخريب والهدم على المحسوس، إلا أن تعصب المسلمين كان قادرًا أيضًا على كل شيء رفيع، وهذه الرفعة المتحررة من كل المنافع الخسيسة مرتبطة بجماع فضائل الإباء وعظمة الروح. إن مبدأهم كان هو الدين والترهيب كما هو مبدأ روبيسبيير في الحرية والترهيب la liberté et la terreur (هكذا بالفرنسية في الأصل). فالحياة الواقعية محسوسة وتتضمن غايات خاصة، إنها بالغزو تصل إلى الهيمنة والغنى وإرساء حقوق الأسرة المالكة ورابطة بين الأفراد. غير أن ذلك كله عرضي ومقام على الرمال ليس أكثر، إنه موجود اليوم ولا يبقى في الغد. إن المسلم، رغم شوقه كله، لا مبال بذلك، من حيث إنه يتحرك في متغيرات القدر الأكثر تقلبًا. فالمحمدية قد أسست أثناء انتشارها ممالك ودولًا كثيرة، لم ينجم عن بحرها اللامتناهي أي شيء صلب، بل طورت في اندفاعاتها صيرورة دائمة، وذلك لأن ما يتموج يتكون ويبقى شفافًا إلى أن يزول. إن ما كان ينقص تلك الدول هو معنى الغزوة ذات الصلابة



العضوية، فكان أن اندثرت الامبراطوريات واختفى فيها الأفراد. لكن هناك حيث تستقر نفس نبيلة، كما الموجة في البحر الدافق، فإنها تظهر متحلية بحرية تامة لا أنبل وأكرم ولا أشجع وأصبر منها. إن ما يدركه الفرد في باب الخاص والمحدد يحصّله على نحو كلي.

وفي حين كان الأوروبيون يتوفرون على علائق كثيرة يشكلون من خلالها مجموعات، نرى أن الفرد في الدين المحمدي ليس إلّا هذا الشخص بعينه، وهو بصيغة المبالغة قاس، ماكر، شجاع، ورحيم إلى أكبر حد. وحيثما وجد شعور الحب، فإنه يكون معه من دون تحفظ، وكذلك في الحب الأكثر رقة. إن الأمير الذي يحب عبدًا يبجّل موضوع حبه، واضعًا بين قدميه كل (شارات) الإجلال والقوة والشرف، ناسيًا صولته وصولجانه، لكنه في المقابل يضحي به بعد ذلك من دون تردد. إن تلك الرقة الطليقة تتبدى أيضًا في حماسة شعر العرب والسرزانيين. وهذه الحماسة المشوقة هي الكامنة في الشعور بحرية الخيال الكاملة، بحيث إن ذلك الشعر في مجمله ليس سوى حياة موضوعه وحياة هذا الشعور (نفسه)، فلا يحتفظ في حوزته بأي أنانية ولا بأي تخصيص (Eigenheit).

إن الحماس كما هو لم ينجز أبدًا أعمالًا أكبر (من تلك). فالأفراد يمكنهم أن يتحمسوا للرفيع بأشكال متعددة، وكذلك حماس شعب من أجل استقلاله فإن له هدفًا محدَّدًا، أما الحماس المجرد الذي بهذه الصفة يعانق الكل، لا يردعه ولا يحده شيء، ولا يحتاج إلى شيء، إذ إنه حماس الشرق المحمدي.

إن الفنون والعلوم قد بلغت عند العرب أوج ازدهارها، وذلك بنفس السرعة التي أجروها في مغازيهم. وبدءًا، نرى هؤلاء الفاتحين يهدمون كل ما يتعلق بالفن والعلم: فعمر (ابن الخطاب)، كما يحكى، خرب خزانة

الإسكندرية (وهي قصة، كما نعلم، مطعون في صحتها)، وذلك لأنه، حسبما قال، إما أن تكون كتبها تحوي ما يوجد في القرآن، وإما تكون مخالفة له، وفي الحالتين معًا فإنه لا طائل تحتها.

غير أن العرب بعد ذلك سرعان ما صرفوا عنايتهم إلى رفع الفنون والعلوم ونشرها في كل مكان. فبلغت الامبراطورية أوج تألقها في عهد خلفاء من مصف المنصور (جعفر) وهارون الرشيد، بحيث أُنشئت مدن كبرى في كل أطراف المملكة التي انتعشت فيها التجارة والصناعة، وشُيدت قصور بديعة ومدارس، وكان علماء البلاد يجتمعون في بلاط الخليفة، فأضحى هذا البلاط يشع ليس خارجيًّا فحسب بلمعان الأحجار الكريمة والأواني، وإنما أيضًا وخصوصًا بفضل ازدهار الشعر وكل العلوم. هذا في حين أن الخلفاء الأوائل ظلوا محتفظين ببساطة عرب الصحراء وبداوتهم (ويحظى بالذكر في هذا الصدد الخليفة أبو بكر) معرضين عن فوارق الصنف والثقافة. فالسرزان العامي أو المرأة الصغيرة الشأن كان بإمكانهما مخاطبة الخليفة كواحد من الأنداد. إن السذاجة التي لا تعرف تدابير التحوطات لا تحتاج إلى ثقافة، بحيث أن كل فرد، من منطلق حرية فكره، يسلك بإزاء الأمير كما يفعل مع ذويه وأشباهه.

إن إمبراطورية الخلفاء العظمى لم تعمر طويلًا؛ ذلك لأن الرسوخ الصلب لا يحصل في حقل العمومية. وهكذا تقوضت دولة العرب الكبرى بتزامن تقريبًا مع تلاشي امبراطورية الأفرنج، فأطيح بعروش من طرف عبيد وشعوب غزاة جدد، كالسلاجقة والمغول، وتأسست امبراطوريات جديدة، ووصلت دول أخرى إلى الحكم، حتى جاء العثمانيون فتوفقوا أخيرًا في فرض سيطرة متمكنة.



إنه بانطفاء جذوة التعصب ينمحي في الأذهان كل مبدأ (وازع) أخلاقي (Sittlich). وفي الصراع ضد السرزانيين استعلى البأس الأوروبي في صورة الفروسية المقدامة النبيلة. إنما المعارف، خصوصًا منها الفلسفية، أتت إلى الغرب من عند العرب، كما أن شعلة شعر رفيع وفانتازيا حرة اتقدت عند الجرمانيين في احتكاكهم بالشرق. وهكذا توجه جوته أيضًا إلى آسيا وأعطى في ديوانه [الديوان الغربي-الشرقي] عقد جواهر يفوق كل شيء في باب الرقة وسعادة الخيال. إن الشرق نفسه، بعد تدرج الحماس نحو الزوال، سقط في اللاأخلاق الواسعة النطاق، بحيث سيطرت الأهواء البالغة الفحش. وبما أن الشهوة توجد سلفًا في المذهب المحمدي ولو في شكل أولي وتُعرض كجزاء في الجنة، فإنها حلت من بعد محل الحماس. أما اليوم (في الكاتب) فإن الإسلام قد اختفى منذ زمن من ميدان التاريخ العالمي ودخل في فتور الشرق وهدوئه، وذلك بعد أن انحسر في آسيا وأفريقيا وبقي فقط في زاوية من أوروبا نظرًا لحسد (die Eifersucht) القوى المسيحية.

[3]

نصوص منتقاة

نصوص للتوحيدي

ومن كلام الشطار: أنا البغلُ الحرون، والجملُ الهائج، أنا الفيلُ المغتلم، لو كلمني عدوِّى لعقدتُ شَعَرَ أنفه إلى شعر أستِه حتى يشم فُساءه، وكأنه القنفذة.

وقال بعض القصّاص: في النبيذ شيء من الجنة (الحمدُ لله الذي أذهب عنا الحزنَ) والنبيد يذهب الحزن.

قال وسُمعت ماجنةٌ تقول: ضُرَّ وسُرَّ، وقد وارقدْ، واطَّرِحْ وافترح [...]

قال مزيد: كان الرجل فيما مضى إذا عشقَ الجارية راسلها سنةً، ثم رضيَ أن يمضغ العلكَ الذي تمضغه، ثم إذا تلاقيا تحدثا وتناشدا الأشعار، فصار الرجلُ اليومَ إذا عشقَ الجارية لم يكن له همٌّ إلا أن يرفعَ رجلها كأنه أشهدَ على نكاحها أبا هريرة.

*

وحكى في معرض حديث أبي بكر قال: كتب مجنون إلى مجنونٍ: «بسم الله الرحمن الرحيم، حفظك الله، وأبقاك الله، كتبتُ إليك ودجلةُ تطغى، وسفنُ الموصل ها هي، وما يزداد الصبيانُ إلا شرًّا، ولا الحجارةُ



إلا كثرة، فإياك والمرقَ فإنه شرُّ طعام في الدنيا، ولا تبت إلا وعند رأسَك حجرٌ أو حجران، فإن الأخبر يقول: (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة). وكتبتُ إليك لثلاثَ عشرة وأربعين ليلة خلت من عاشوراء سنة الكمأة.

قال: وكتب مجنون آخر إلى مجنون مثله: وهب الله لي جميع المكارهِ فيك، كتابي إليك من الكوفة حقًّا حقًّا حقًّا، أقلامي تخطُّ، والموتُ عندنا كثير، إلا أنه سليم والحمد لله، أحببت ليعرفه إعلامكم ذلك إن شاء الله.

الإمتاع والمؤانسة، جـ2، ص 55، 203-204.

*

مسألة 56/ تُرى ما السببُ في قتلِ الانسانِ نفسَه عند إخفاقٍ يتوالى عليه، وفقرٍ يُحوج إليه، وحالٍ تتمنع على حوله وطوقه، وبابٍ ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشقٍ يضيق ذرعًا به، ويبعلُ في معالجته.

وما الذي يرجو بما يأتي؟ وإلى أي شيء ينحو فيما يقصد وينوي؟

وما الذي ينتصب أمامه، ويستهلك حصافته، ويذهله عن روح مألوفة، ونفس معشوقة، وحياة عزيزة؟

وما الذي يخلصُ إلى وهمه من العدم حتى يسلُبه من قبضةِ الوجدان، ويُسْلمهُ إلى صرفِ الحدثان؟

مسألة 77/ ما الذي حرّك الزنديقَ والدهريَّ على الخير، وإيثار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلةِ البر، ورحمةِ المبتلى، ومعونةِ الصريخ، ومغوثةِ الملتجئ إليه، والشاكي بين يديه؟

هذا وهو لا يرجو ثوابًا، ولا ينتظر مآبًا ولا يخاف حسابًا.



أتـرى الباعث على هذه الأخلاق الشـريفة، والخصال المحمودة رغبته في الشكر، وتبرؤه من القرف، وخوفه من السيف؟

قد يفعل هذه في أوقات لا يُظَنُّ به التوقي، ولا اجتلاب الشـكر، ما ذاك إلا لخفيّة في النفس، وسرّ مع العقل.

وهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟

الهوامل والشوامل، ص 191–192

*

قلت يومًا لأبي سـليمان: أنشـدني جماعة من أهل الري بيتين لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، وهما:

لعمري لا أدري وقد أذنَ البلى — بعاجلِ ترحالي إلى أين ترحالي

وأين مكانُ النفسِ بعد خروجه — من الهيكلِ المنحلِّ والجسدِ البالي

فقـال: وما علينا مـن جهله إذا لـم يدر إلى أين ترحالـه، أما ترحالنا فإلى نعيم دائم، وخلود متصل، ومقام كبير، ومحل عظيم، في جوار من له الخلق والأمـر، وهـو الأول بالحق، والموجـود بالضرورة، والمعـروف بالفطرة، والمشـتاق إليـه فـي السـر والعلانية، والمفـزوع إليه بـكل إشـارة وعبارة، والمشهود بكل سكون وحركة، والمستعان به عند كل نائبة وفادحة.

الرسائل، رسالة الحياة، ص 78–79.

*

مقابسة 37: **(في أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع)**

قـال أرسـطوطاليس – فيما ترجم من كلامه عيسـى بـن زُرعة المنطقي البغـدادي أبـو علي –: الإنسـانية أفق، والإنسـان متحرك إلـى أفقه بالطبع،



ودائر على مركزه إلا أنه مرموق بطبيعته، ملحوظ بأخلاق بهيمية، ومن رفع عصاه عن نفسه وألقى حبله وسيب هواه في مرعاه ولم يضبط نفسه عما تدعو إليه بطبعه، وكان لين العريكة لاتباع الشهوات الردية، فقد خرج عن أفقه وصار إلى أرذل من البهيمية لسوء إيثاره.

هذا آخر ما ترجمه من هذا الفصل، وهو كما ترى وعظ بحكمة، وإيقاظ برأفة، وتعليم بنصيحة، وإرشاد ببيان. لو روى هذا الحسن البصري ومنصور بن عمار وضرباؤهما ما زادا على ذلك، وقد اتفقت آراء الأوائل كلها على إصلاح السيرة، وتصحيح الاعتقاد، والسعي فيما أثمر وأجدى، والإعراض عن كل ما شغل البال وأثار الشهوة، لتبلغ النفس غايتها وتسعد في عاقبتها، ولا يكون لها عكس في هذا العالم ولا تردد على ما قد خوّف من ذلك كثير منهم، والسلام.

*

مقابسة 58: [في أننا نساق بالطبيعة إلى الموت، وبالعقل إلى الحياة]

سمعت أبا سليمان يقول: نحن نساق بالطبيعة إلى الموت، ونساق بالعقل إلى الحياة، لأن الذي هو بالطبيعة قد أحاطت به الضرورة، والذي بالعقل قد أطاف به الاختيار، ولهذا الفرق الذي استبان وجب أن نستسلم لأحدهما ونتحرم للآخر، ولا يصح الاستسلام إلا بطيب النفس فيما لا حيلة في دفعه، ولا يتم التحرم إلَّا بإيثار الجد فيما لا ينال إلا به، والضروري لا يسعى له لأنه واصل، والاختياري لا يكسل عنه لأنه غير حاصل لديك، فانظر أين تدع توكلك فيما ليس إليك، ومن أين تطلب ثمرة اجتهادك فيما هو متعلق بك.

ثم قال: نحن نقضي ما علينا، ونجتهد في ما لدينا، ويجري الدهر بما شئنا أو أبينا. ثم قال أيضًا في هذا الفصل على تقطع علائق



الحديث ومحادثة بعض الحاضرين: الانسان مسجون بالضرورة والاختيار، وعلى ذلك فمعاده إلى غايته التي هو متوجه إليها من جهة اختياره، ومتوجه به نحوها من جهة اضطراره. وهذه كالحيرة ولا سبيل إلى محيرها واستبانة كنهها بحق ما عرض، لأن الصورة عنونت الاختيار، والهيولى رسمت الاضطرار، والذي يكون بهما يضرب عل حديهما ووتيرتيهما، وإنما كان الاختيار منسوبًا إلى الصورة بحق الشرف، وإنما كان الاضطرار منسوبًا إلى الهيولى بحسب الخسة. والانسان كالإناء لهما، وبالتباسه بهما والتباسهما به ما عرض هذا الصراخ والعويل، واحتيج فيه إلى القال والقيل، والله المستعان في كل ما عز وهان، فليكن هذا مقنعًا إن لم يكن شافيًا، والسلام.

المقابسات، ص 178-197، 2436.

*

[5]: اللهم: إنا قد أكثرنا القول فيك ثقةً بك، لا جرأةً عليك، وافتتنَّا في الخبرِ عنك حبًا لك، لا اغترارًا بك. فقابل ثقتنا بك بالتحقيق، وحبنا لك بالتصديق، فنعم الرفيق أنت ونعم الشفيق. وإذا قابلتَ ذلك بما سألناك، فزدنا من فضلك ما أنت أهله، وإن لم نكن نحن أهله، يا أهل التقوى وأهل المغفرة.

يا هذا: إن فُتح عليك بابُ الربوبية باستيعاب العبودية، ورُقّيتَ إلى الحرية بعد ذلةِ الرق في الخدمة، شاهدت عجائبَ وعجائب، ورأيت غرائبَ وغرائب. فإن قلت: مثل ذا؟ قيل لك: وأين مثل ذلك وأين ما قاربه؟ أدناها أنك ترتعي حدائقَ الأمن، وتشمُّ نواضرَ الأزهار، وتشهد العقولَ سائرةً في هوادج الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة،



وتسمعُ معاتبةَ الأحباب على شجوٍ يسحرُ الألباب، ويقطعُ دون الحقِّ كل حجاب، ويفتح كل باب.

❋

هيهات ضاق اللفظُ، واتسع المعنى، وانخرق المراد، وتاه الوهم، وحار العقل، وغاب الشاهدُ في الغائب، وحضر الغائبُ في الشاهد، وتنكرتِ العين منظورًا بها ومنظورًا إليها ومنظورًا فيها. فكيف يمكن البيان عن قصة هذا إشكالُها؟ وأين الدواء، والعلة هذا إعضالها؟ اليأسَ اليأس، القنوطَ القنوط! الويلَ الويل! اللهم إلَّا أن يُجَلِّيها لوقتها من هو أولها وآخرها، ووارِدها وصادرها...

❋

اللهم: اصنعْ لنا، والطف بنا، وافككنا من أسرنا، واجبرنا من كسرنا، وحوّلنا من عسرنا إلى يسرنا. فجودك فائض، وخزائنك ملأى، وحكمك نافذ، وملكك عظيم، ورحمتك واسعة، والطريق إليك رحب.

يا هذا تضرع إلى ربٍّ له خضعتِ الرقاب، وعنتِ الوجوه، وحارتِ العقول، وجالتِ البصائر، وله بان كل شيء، وبه وُجد كل شيء، وإليه انتهى كل شيء، وعليه وقف الآمل، وفي فنائه أناخ الراجي، فإنك إذا تضرعت إليه سحَّت سماؤه عليك، وامتد ظله السَّجْسج لك، وائتمر لك كلُّ شيء، واستفاد لك كل شيء. إنك إن ذقتَ حلاوةَ وصاله، وأويت إلى عريش كرمه لم تصبر ساعة واحدة عن ذلك النعيمِ الخضل، والفِناء الخضر، واليسارِ الدائم، والأمرِ القائم، والبرِّ المتصل، والمرادِ الحاصل...

الإشارات الإلهية، ص 103، 152، 161.



هامش: من كلام أبي بكر بن زكريا الرازي

قال: من أين أوجبتم أن الله اختص قومًا بالنبوة دون قوم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوجَ الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قال: الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم في عاجلهم وآجلهم ولا يفضّل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمّة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذّب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى.

إنّ المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحبّ منا العلم والعدل فإنّ هذا المالك يعاقب المؤلم منا ومن استحق الإيلام بقدر استحقاقه، وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألمًا في جنب لذّة يفضل عليها ذلك الألم في كميّته وكيفيته، وأن البارئ جلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة. فلتكن لنا مسلّمة لنبني عليها.

وجملة أخرى: إنه لـمّا كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعادل الذي لا يجور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئًا ومالكًا وكنّا له عبيدًا مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سننهم كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه؛ أعلمهم



وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام المراد قول للفلاسفة جميعًا «إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان»، وهذه جملة السيرة الفلسفية. فأما تفصيلها فعلى ما في «كتاب الطبّ الروحاني»، فإنّا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يُجري عليه المتفلسف أمرَه في الاكتساب والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة.

وأما الجزء العملي فإنّي بعون الله وتوفيقه لم أتعدَّ في سيرتي الحدّين اللذين حددت، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة فلسفية. فإني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولّي أعماله، بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرّف بين أمرين، أما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، وأما في وقت صحة بدنه فإيناسه والمشورة عليه -يعلم الله ذلك مني- بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته. ولا ظهر مني على شره في جمع مال سرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم، بل المعلوم مني ضدّ ذلك كله والتجافي عن كثير من حقوقي وأما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه، فإنه بلغ من صبري واجتهادي أني كتبت بمثل خطّ التعاويذ في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة. وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعلمه الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث عليّ فسخ في عضل يدي يمنعانني في وقتي هذا عن القراءة والكتابة، وأنا على حالي لا أدعهما بمقدار جهدي وأستعين دائمًا بمن يقرأ ويكتب لي...

فإن كان المقدار الذي أنا عليه من هذه الأمور عند هؤلاء القوم يحطني عن رتبة الفلسفة في العمل، وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فلْيثبتوه لنا مشاهدة أو مكاتبة لنقبله منهم إن جاءوا بفضل

علـم، أو نـرده عليهـم إن أثبتنـا فيـه موضـع خطـأ أو نقص. وهـب أني قد تسـاهلت عليهم وأقررت بالتقصير في الجزء العملي، فما عسـى أن يقولوا في الجزء العلمي؟

رسائل فلسفية، ص 101–102، 108–110 و295.



نصوص رشدية وأخرى

1/ النساء كالرجال: فيلسوفات وحاكمات

ولما أنهى كلامه في أنواع الفضائل التي تكون في هذه المدينة، عاد إلى ما تبقى له من القول في الحفظة، وهو القول في كيفية تزاوجهم وتنشئة أبنائهم ووجوه تناسلهم.

قال: من البين أننا إذا أردنا أن نحفظ خلق هؤلاء الحفظة بالولادة، أعني أن يلدوا أمثالهم على الأغلب، فلا ينبغي إذن أن ينكحوا أي امرأة. بل ينبغي أن ينكحوا شبيهات بهم بالطبع ممن نشأن على نفس تهذيبهم. ولا يلزم اتباع هذا في الحفظة دون غيرهم، بل ينبغي أن يتبع مع كل صنف (طبقة) من أصناف أهل المدينة.

وها هنا موضع الفحص فيما إذا كان يوجد في النساء طباع مماثلة لطباع صنف من أهل المدينة، وخاصة الحفظة منهم، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال؟

فإن كان الأمر الأول فقد يصح أن تقوم النساء في المدينة بأعمال هي من جنس الأعمال التي يقوم بها الرجال، أو بعينها، فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغير هذا. وإن كان الأمر عكس هذا فإن النساء إنما يكن في المدينة مهيآت من أجل أفعال لا يتهيأ لها الرجال في الغالب، كالإنجاب وتربية الأطفال وما شابه ذلك.



قلت: إن النســاء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنســانية، فإنهن بالضرورة يشــتركن وإياهم فيها الأفعال الإنســانية وإن اختلفن عنهم بعـض الاختـلاف. أعنـي أن الرجال أكثـر كدًّا فـي الأعمال الإنســانية من النســاء. وإن لـم يكن من غير الممتنع أن تكون النســاء أكثر حذقًا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء.

فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعًا واحدًا في النوع، وكان الطبـع الواحـد بالنوع إنمـا يقصد به في المدينة العمـل الواحد، فمن البيـن إذن أن النســاء يقمن في هـذه المدينة بالأعمال نفســها التي يقوم بها الرجـال، إلا أن كونهـن أضعـف منهـم فقد ينبغـي أن يكلفن مـن الأعمال بأقلها مشقة.

وقـد يتبيـن ذلك غايـة البيان بالفحـص. وذلك أنا أرى نسـاء يشـاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النســاء أشـد حذقًا من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسـج والخياطة وغيرهمـا. وأما اشـتراكهن في صناعة الحرب وغيرهـا فذلك بَيِّن من حال ساكني البراري وأهل الثغور.

ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة. ولما ظُنَّ أن يكـون هـذا الصنف نادرًا في النســاء، منعت بعض الشـرائع أن يجعل فيهن الإمامـة، أعنـي الإمامـة الكبرى، ولإمـكان وجود هذا بينهـن أبعدت ذلك بعض الشرائع.

وقد تبين ذلك بالفحص في الحيوان. أعني أنه ينبغي أن يكون هناك في النساء حافظات، وذلك حاصل عند الحيوانات التي شبهنا بها الحافظ فيما تقدم. ونرى



هذا في أنثى الكلاب، فهي تحمي ما تحميه الذكور منها، وتصارع من الضباع ما تصارع ذكورها، غير أنها أضعف منها في ذلك.

وقد جعلت الطبيعة أحيانًا للذكر - وهذا نادر - آلة بها يحارب ولم تضعها للأنثى، كما هو عليه الحال في الخنزير (الوحشي). ولما كانت الآلات (كالأنياب والمخالب) التي بها تهاجم الحيوانات التي من شأنها أن تهاجم، هي في الذكر منها والأنثى في الأغلب على حد سواء، فذلك دليل على أن الأنثى تفعل هي أيضًا نفس ما يفعله الذكر.

وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلًا لأفعالهن (الأخرى). ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملًا ثقيلًا على الرجال صرن سببًا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضِعْف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بيِّن بنفسه.

وإذ قد تبين أن النساء يجب أن يشاركن الرجال في الحرب وغيرها، فقد ينبغي أن نطلب في اختيارهن الطبع نفسه الذي طلبناه في الرجال، فيربين معهن على الموسيقى والرياضة.

الضوري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان مع مدخل ومقدمة تحليلية: د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 123-126.



2/ لا أسعد من الملك الفاضل
ولا أشر من وحداني التسلط

ولما كانت نسبة المدينة إلى المدينة (مدينة الاجتماع ومدينة الغلبة) كنسبة الرجل إلى الرجل (صاحب سياسة الاجتماع وسياسة وحدانية التسلط) فإذن ليس هناك أسعد من الملك الفاضل، وليس هناك أعظم شرًّا من وحداني التسلط. وهذه المقايسة بينهما، أعني قياس المدينة بالمدينة والرجل بالرجل، تكون أجلى في المدينة. ولذلك فعندما نقبل أن نسبة المدينة إلى المدينة هي نسبة الرجل إلى الرجل، يتضح القياس بين الاثنين، أعني بين الرجلين. ولذلك ينبغي التأمل في الأعراض والخصال والمميزات التي تلحق هذه المدينة فنحكم بواسطتها على وحداني التسلط.

وجلي أن هذه المدينة في غاية العبودية وأبعد ما تكون عن الحرية. فإذا كان هذا كذلك، فكذا الأمر في المتسلط، أعني أن نفسه مملوءة بالعبودية وخالية من الحرية. وذلك لأن الجزء الأرذل فيها هو الحاكم بأمرها، والأجزاء التي هي في غاية الصلاح مستعبدة. ولما كانت المدينة مستعبدة، فإما أن لا تفعل ما تريد، وإن فعلت، فعلت الأقل. ولذلك فهم (أهل المدينة) ملأى حسرة، وأسى وحزنًا، والذين طفح كأس التسلط عليهم بين أيضًا من أمرهم أنهم فقراء وليسوا أغنياء، فكذلك النفس المتسلطة هي فقيرة ليس لها ما يشبع. قال: وكما أن هذه المدينة في غاية الرعب فكذلك المتسلط. وكما لا يوجد في أي مدينة من الحزن والنواح أكثر مما هو في



هـذه المدينـة، كذلك الأمر فـي نفس المتسـلط المملوءة بالشـهوات التي لا تنقضي والهوى الذي لا ينتهي.

فهذا ما قاله أفلاطون في المقايسـة بين هذه المدن وبين هؤلاء الرجال، إلا أنـه لما وجد هذا القياس الذي وصفناه بين السياسـة الفاضلة وسياسـة التسـلط أوضـح مما هـو بين الرجليـن القائمين عليهمـا، أراد أن يبين حال المتسـلط بمثـال يوضح ذلك كله بسـبب شـهرة سياسـة وحدانية التسـلط في زمانه، وما مُدحت به من أشـعار، وما قيل فيها من أنها ذات سـيادة لينة [حرية]. وقد رأيت كثيرًا من الشعراء الناشئين في هذه المدن (في الأندلس) يفضلون هذه السياسة ويرون أنها المقصد الأسمى، وأن في نفس وحداني التسلط الهمَّة، ولذلك تراهم يشدون من أمر رئاسته.

ونرجع. قال: إنه من البين أن نسبة هذا المتسلط إلى الذين تسلط عليهم هي نسـبة السـيد إلى العبيد. ذلك أنا إذا افترضنا رجلًا ذا يسـار له كثير من العبيـد، وهـو لا يحسـن إليهـم قـط، وكان أهل المدينـة من مواطنيـه، غير المستعبدين، أضاف العبيد، وإذا فرضنا أن هذا الرجل انتقل بأولاده ونسائه وأموالـه إلى صقع ما مـن الأرض، وليس معهم غير العبيـد، فهو (الرجل) فـي الجملـة في حال لا يمكـن لأحد ممن لا حريـة له أن يعينـه فيها، فيقع بالضرورة في كيد عظيم من عبيده (يصيب) نسـاءه وأمواله وولده ونفسـه، فبالضرورة يكون صاغرًا يتملق عبيده أو بعضًا منهم، فيجمع لهم الكثير من الأشياء ويمنيهم، ويتعلق بهم ولا يرفض لهم طلبًا.

فيكـون بين أمرين: إما أن يحصل على القوة العظيمة وإما اِسْـتُخِفَّ به. فـإن قـدر الله، إضافة إلـى هذا، لأنـاس أن يكونوا جيرانًا له، ويـروا أنه من غير اللازم أن يكون لإنسان رئاسة على إنسان، أفلا تخور قوى هذا الرجل ويكون بينهم كالأسير؟

ولما كان حال المتسلط كما وصفنا، فبالضرورة هو أسير لمثل هذا الصنف، رهين الرغبة، وهو مع هذا في نفسه شره جامح وليس له على نفسه سلطان. ولذلك فليس له أن يتجه إلى أي مكان يرغب فيه ولا أن يجيل الطرف فيما يريد، إنما يعيش عيش المرأة (محجبًا في البيت). وأقبح ما يكون عليه مثل هذا الرجل أنه لا يستطيع أن يكبح نفسه ويسيطر عليها، وهو يحاول أن يقود الناس (فيكون هذا) كما لو كان رجلًا مريضًا في كل هيئاته الجسمية، على حين يعتبر أن به شفاء وهو يهمل شفاء جسمه، في حين يعمل على تنمية ماله، ويجتهد في مداومة غيره.

ولـمّا كان هذا، فوحداني التسلط أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو بدا في توتر دائم. ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود وظالم لا يحب أحدًا من الناس.

وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها. وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يومًا عسيرًا، لأن من يركب البخت والاتفاق العارض والمصادفة، كثيرًا ما يستخف به. وهذا كله بيِّن وجليّ من هؤلاء، كما قلنا مرارًا، لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة أيضًا.

فقد تبين من اختصار هذا القول مراتب هذه المدن ومراتب السعادة، والشقاء، ومراتب الولاة فيها، وأن أسعدهم هو الملك الفاضل، كما أن أشأمهم هو وحداني التسلط.

المرجع نفسه، ص 201-203.



3/ لا حتمية في الشؤون الإنسانية

فهذا ما يراه أفلاطون في تحول تلك المدن وأهلها، وتحول بعضها إلى بعض. ولقائل أن يقول: إن كان الأمر كما ظن، من أن في هذه المدن ما يشبه الطرفين المتقابلين، وهما السياسة الفاضلة وسياسة وحدانية التسلط، وفيها ما يشبه الوسط بين المتقابلين، فإنه لا يلزم أن يكون ما تؤول إليه المدن على ذلك الترتيب (الخماسي الذي ذكره أفلاطون: الحكم الدستوري ملكية أو أرستقراطية، التيموقراطية أو الكرامية؛ أي السعي وراء المجد، والأوليغارشية أو حكم القلة من الأغنياء، والديمقراطية مدينة الحرية والفوضى، والطغيان وحدانية التسلط)، وإنما هذا يوجد في الأشياء الطبيعية، إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلان (فيها) عن طريق الوسائط. وأما هذه الأمور، هي إرادية كليًا وجميع هذه الطبائع، أعني التي وصفنا، توجد في هذه المدن، فكيف أمكن لكل مدينة منها أن تتحول إلى الأخرى؟

قلنا: إن الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريًا، إنما هو الأكثر. وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقًا ما، وإن كان منافيًا لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكنًا أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادرًا ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم، إذ قيل هناك إن طريق بلوغ الفضائل العلمية هو التعود، كما أن طريق بلوغ العلوم النظرية هو التعليم.

ولما كان ذلك كذلك، فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنما يكون تابعًا لتحول السُّنَن ومرتَّبًا على ترتيبها. ولما كانت النواميس، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضًا من قبل الملَكَات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، وإنما تتحول شيئًا فشيئًا، إلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح.

ويتبين لك ذلك مما طرأ عندنا من الملَكَات والأخلاق بعد العام الأربعين، لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهو فيهم قلة.

المرجع نفسه، ص 203-204.



4/ لقاء ابن رشد وابن عربي

ولقد دخلت يومًا قرطبة على قاضيها أبي الوليد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي؛ فكان يظهر التعجب لما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدًا منه حتى يجتمع بي؛ فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بِقِلَ وجهي ولا طَرَّ شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظامًا فعانقني وقال لي: «نعم» فزاد فرحه بي لفهمي عنه ثم أني استشعرت بما أفرحه من ذلك؛ فقلت له: «لا» فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر»، قلت: «نعم-لا» وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذ الافكل (كرسي صغير) وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه، وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلًا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباب، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها والحمد لله الذي خصني برؤيته. ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه

عنـي؛ فقلـت أنه غير مراد لما نحن عليه. فمـا اجتمعت به حتى درج وذلك سـنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولمـا جعل التابوت الذي فيه جسـده على الدابة جعلـت تواليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السـيد أبي سـعيد وصاحبـي أبو الحكم عمرو بن السـراج الناسـخ؛ فالتفـت أبو الحكيـم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشـد فـي مركوبـه، هذا الإمام وهذه أعمالـه (يعني تواليفه) فقال لـه ابن جبير، يا ولـدي نعم ما نظرت لا فض فوكـ فَقَيَّدْتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هـــذا الإمـــام وهـــذه أعماله   ياليت شعري هل أتـت آماله

محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د.ت.)، المجلد الأول، ص 153-154.



5/ لقاء ابن رشد مع الخليفة أبي يعقوب الموحدي

«أخبرني تلميذه (ابن رشد) الفقيه الأستاذ أبو بكر بُندود بن يحيى القرطبي قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يُثني علي ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلُغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء – يعني الفلاسفة – أقديمة هي أم حديثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب».

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه، قال: «استدعاني أبو بكر بن طُفيل يومًا فقال لي: «سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا

جيـدًا لقُـرب مأخذهـا على الناس، فـإن كان فيك فضل قـوة لذلك فافعل، وإنـي لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جـودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك ما تعلمه من كُبرةِ سِنِّي واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطاطاليس».

عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب،

تحقيق محمد زينهم محمد غريب،

القاهرة: دار الفرجاني، 1994، ص 203-204.



6/ بورخيس يتخيل ابن رشد

كان يكتب باطمئنان بطيء من اليمين إلى اليسار. ولم تكن ممارسة القياسات المنطقية ولا وصلُ طويل الفقرات مما يمنعه من أن يشعر، كما لو كان الأمر سعادة، بالمنزل البارد العميق الذي يحيط به. ففي عمق القيلولة يهدل حمام مُدَله، ويرتفع من بهو غير مرئي خرير فسقية: شيء ما في جسم ابن رشد، الذي جاء أجداده من الصحاري العربية، كان يسر بتدفق الماء. وكانت الحدائق في أسفل، وكذا الوادي الكبير المنهمك، وبعد ذلك مدينة قرطبة المحبوبة التي لا تقل اتساعًا عن بغداد أو القاهرة، وتشبه آلة معقدة ودقيقة. وحوالي ذلك كله (وهذا ما كان ابن رشد يشعر به أيضًا) تمتد حتى التخوم أرض إسبانيا، حيث لا توجد إلا أشياء قليلة، بيد أن كل شيء منها يبدو قائمًا في وضع حقيقي وأبدي.

كان القلم يجري على الورقة، والبراهين تترابط ولا تقبل الدحض، غير أن هَمًّا طفيفًا كَدَّر سعادة ابن رشد. لم يكن «التهافت» سبب ذلك، فهو عمل عَرَضي، وإنما مشكلة ذات طبيعة لغوية متصلة بالمؤلف العظيم الذي سيُبرره بين الناس: شرح أرسطو، لقد مُنح الناس هذا اليوناني، نبع كل فلسفة، كي يُعلمهم كل ما يمكن أن يُعرف، وكانت غاية ابن رشد العسيرة أن يُؤول كتبه مثلما يؤول العلماء القرآن. ولن يسجل التاريخ سوى أمور قليلة تضاهي في جمالها وشدة تأثيرها ما كرسه طبيب عربي لأفكار رجل تفصله عنه أربعة عشر قرنا. ويجب أن نضيف إلى الصعوبات الجوهرية

أن ابن رشد، الذي لم يكن على علم بالسريانية اليونانية، كان يعمل على كتاب مترجم عن ترجمة. وبالأمس استوقفته كلمتان مريبتان وردتا في بداية كتاب «الشعر» هما: تراجيديا وكوميديا. لقد عثر عليهما سنوات من قبل في الكتاب الثالث من «الخطابة»؛ بيد أن أحدًا، في مضمار الإسلام، لم يخمن معناهما. تعِبَ - دون جدوى - من مراجعة صفحات أليخاندرو دي أَفْروديسْيا، كما قارن، دون جدوى، بين الترجمتين اللتين أنجزهما النسطوي حنين بن اسحاق وأبو بشر متى. والكلمتان اللغزان تتكاثران في نص «الشعر» ولذا كان تلافيهما مستحيلًا.

وفكرتُ، بعد ذلك، أن الأكثر شاعرية حالة رجل عين لنفسه غاية لم تُحظر على غيره، لكنها حُظرت عليه هو. تذكرت ابن رشد الذي لم يستطع مطلقًا، وهو مُنْغلِق في مجال الإسلام، أن يُدرك معنى كلمتي تراجيديا وكوميديا. حكيتُ الحدث، وفيما كنت أتقدم شعرت بما يُحتمل أن يكون ذلك الإله الذي ذكره (بورتن) قد شعر به إذ عين لنفسه أن يخلق ثورًا فخلق جاموسة. شعرت أن الأثر يسخر مني، وأن ابن رشد، حينما أراد أن يتخيل ما هي المسرحية دون أن يَرتابَ فيما هو المسرحُ، لم يكن أكثر عبثًا مني أنا الذي أريد تخيل ابن رشد دون أن تكون لدي مادة عنه عدا ذلك النزْر اليسير الموجود لدى «ريناَنْ» و«لين» و«آسينْ بلاثْيُوسْ». شعرت، عند الصفحة الأخيرة، أن قصتي كانت رمزًا للرجل الذي كُنتُهُ حينما كنت بصدد كتابتها، وأنني، بغية إملاء هذه القصة، كان علي أن أكون ذلك الرجل، ولكي أكونهُ كان على أن أُملي تلك القصة، وهكذا إلى ما نهاية. (في اللحظة التي أتوقف عن الإيمان به، يختفي «ابن رشد»).

خورخي لويس بورخيس، «بحث ابن رشد» في المرايا والمتاهات، ترجمة إبراهيم الخطيب - الدار البيضاء: دار توبقال، 1987، ص 21-22-27. يوجد نص القصة في مجموعة بورخيس ألف.



نصوص لابن بطوطة

1/ الطاعون في دمشق

شاهدت أيام الطاعون الأعظم بدمشق في أواخر ربيع الثاني سنة تسع وأربعين، من تعظيم أهل دمشق لهذا المسجد [مسجد الأقدام] ما يُعجب منه. وهو أن ملك الأمراء نائب السلطان أرغون شاه بعث مناديًا ينادي بدمشق أن يصوم الناس ثلاثة أيام، ويطبخوا بالسوق. فصام الناس ثلاثة أيام متوالية، كان آخرها يوم الخميس. ثم اجتمع الأمراء والشرفاء والقضاة والفقهاء وسائر الطبقات على اختلافها في الجامع، حتى غَصَّ بهم. وباتوا ليلة الجمعة ما بين مصل وذاكر وداع. ثم صلوا الصبح، وخرجوا جميعًا على أقدامهم، وبأيديهم المصاحف، والأمراء حفاة. وخرج جميع أهل البلد، ذكورًا وإناثًا، صغارًا وكبارًا، وخرج اليهود بتوراتهم، والنصارى بإنجيلهم، ومعهم النساء والولدان. وجميعهم باكون متضرعون إلى الله بكتبه وأنبيائه. وقصدوا مسجد الأقدام، وأقاموا به في تضرعهم إلى قرب الزوال. وعادوا إلى البلد، وصلوا الجمعة. وخفف الله تعالى عنهم بعدما انتهى عدد الموتى إلى ألفين في اليوم الواحد. وقد انتهى عددهم بالقاهرة ومصر إلى أربعة وعشرين ألفا في يوم واحد.

الرحلة، ص 118.

2/ في بلاد المعبر بالهند

فسافرنا بقصد بلاد المعبر [ساحل كروماندل، تابع للهند]، وقويت الريح وكاد الماء يدخل في المركب، ولم يكن رائسٌ عارف. ثم وصلنا إلى حجارة كاد المركب ينكسر فيها. ثم دخلنا بحرًا قصيرًا، فتجلس المركب، ورأينا الموت عيانا، ورمى الناس بما معهم وتوادعوا، وقطعنا صاريَ المركب فرمينا به. وصنع البحرية معدية من الخشب، وكان بيننا وبين البر فرسخان. فأردت أن أنزل في المعدية، وكان لي جاريتان وصاحبان من أصحابي، فقالا: «أتنزل وتتركنا؟». فآثرتهما على نفسي، وقلت: «انزلا أنتما والجارية التي أحبها». فقالت الجارية: إني أحسن السباحة، فأتعلق بحبل المعدية وأعوم معهم. فنزل رفيقاي، وأحدهما محمد بن فرحان التوزري والآخر رجل مصري، والجارية معهم والأخرى تسبح. وربط البحرية في المعدية حبالًا وسبحوا بها. وجعلت معهم ما عز عليَّ من المتاع والجواهر والعنبر، فوصلوا إلى البر سالمين لأن الريح كانت تساعدهم، وأقمت بالمركب، ونزل صاحبه إلى البر على الدفة، وشرع البحرية في عمل أربعة من المعادي. فجاء الليل قبل تمامها، ودخل معنا الماء، فصعدت إلى المؤخر وأقمت به حتى الصباح.

وحينئذ جاء إلينا نفر من الكفار في قارب لهم، ونزلنا معهم إلى الساحل ببلاد المعبر. فأعلمناهم أنّا من أصحاب سلطانهم، وهم تحت ذمته.



فكتبوا إليه بذلك، وهو على مسيرة يومين في الغزو، وكتبت أنا إليه أعلمه بما اتفق عليّ. وأدخلنا أولئك الكفار إلى غيضة عظيمة، فأتوا بفاكهة تشبه البطيخ يثمرها شجرة المقل، وفي داخلها شبه قطن فيه عسلية يستخرجونها ويصنعون منها حلواء يسمونها التل، وهي تشبه السكر، وأتوا بسمك طيب. وأقمنا ثلاثة أيام. ثم وصل من جهة السلطان أمير يعرف بقمر الدين، معه جماعة فرسان ورجال، وجاؤوا بالدولة وبعشرة أفراس. فركبت وركب أصحابي وصاحب المركب وإحدى الجاريتين، وحُملت الأخرى في الدولة.

3/ في مالي

فمن أفعال (السودان) الحسنة قلة الظلم، فهم أبعد الناس عنه، وسلطانهم لا يسامح أحدًا في شيء منه. ومنها شمول الأمن في بلادهم، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب. ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان ولو كان القناطير المقنطرة، إنما يتركونه بيد ثقة من البيضان حتى يأخذه مستحقه. ومنها مواظبتهم للصلوات، والتزامهم لها في الجماعات، وضربهم أولادهم عليها. وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد، لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. ومن عادتهم أن يبعث كل إنسان غلامه بسجادته، فيبسطها له بموضع يستحقه. وسجادتهم من سعف شجر يشبه النخل ولا ثمر له. ومنها لباسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة، ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلق، غسله ونظفه وشهد به الجمعة. ومنها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم، وهم يجعلون لأولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظون. ولقد دخلت على القاضي يوم العيد و أولاده مقيدون، فقلت له: ألا تسرحهم؟. فقال: لا أفعل حتى يحفظوا القرآن!. ومررت يومًا بشاب منهم حسن الصورة، عليه ثياب فاخرة، وفي رجله قيد ثقيل، فقلت لمن كان معي: ما فعل هذا؟ أقتل؟. ففهم عني الشاب وضحك، وقيل لي: إنما قُيد حتى يحفظ القرآن.

ومن مساويء أفعالهم كون الخدم والجواري والبنات الصغار يظهرن للناس عرايا باديات العورات. ولقد كنت أرى في رمضان كثيرًا منهم على



تلك الصورة. فإن عادة الفرارية أن يفطروا بدار السلطان، ويأتي كل واحد منهم بطعامه، تحمله العشرون فما فوقهن من جواريه وهن عرايا. ومنها دخول النساء على السلطان عرايا غير مستترات، ولقد رأيت في ليلة سبع وعشرين من رمضان نحو مائة جارية بالطعام من قصره عرايا، ومعهن بنتان له ناهدان ليس عليهما ستر. ومنها جعلهم التراب والرماد على رؤوسهم تأدبا. ومنها ما ذكرته من الأضحوكة في إنشاد الشعراء. ومنها أن كثيرًا منهم يأكلون الجيف والكلاب والحمير.

الرحلة، ص 698.



4/ في ذكر ابن خلدون لابن بطوطة واستخلاصه المعرفي

عن حديث ابن خلدون في المقدمة عمّا يقوله أناس حول ابن بطوطة وما أجابه به الوزير ابن ودرار، نسوق ما يلي نقلًا عنه:

ولا تنكرنَّ ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك عند ملتقط الممكنات، فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار وليس ذلك من صواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها، ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعبيديين، وناسبنا الصحيح من ذاك والذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقلّ بالنسبة إليها وجدنا بينها بونًا، وهو لما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها. فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه، ولا يسعنا إنكار ذلك عنها؛ إذ كثير من هذه الأحوال في غاية الشهرة والوضوح، بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر، وفيها المعاين والمشاهد من آثار البناء وغيره. فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها، واعتبر ذلك بما نقصُّه عليك من هذه الحكاية المستظرفة. وذلك أنه ورد بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند، ودخل مدينة دهلي حاضرة ملك الهند، وهو سلطان محمد شاه، اتصل بملكها لذلك العهد وهو فيروزجوه، وكان له منه مكان، واستعمله في خطة القضاء بمذهب المالكية في عمله، ثم انقلب إلى المغرب واتصل



بالسلطان أبي عنان وكان يحدث عن شأن رحلته وما رأى من العجائب بممالك الأرض، وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند إذا خرج إلى السفر أحصى أهل مدينته من الرجال والنساء والولدان. وفرض لهم رزق ستة أشهر تدفع لهم من عطائه، وأنه عند رجوعه من سفره يدخل في يوم مشهود يبرز فيه الناس كافة إلى صحراء البلد ويطوفون به، وينصب أمامه في ذلك الحفل منجنيقات على الظهر ترمى بها شكائر الدراهم والدنانير على الناس، إلى أن يدخل إيوانه، وأمثال هذه الحكايات. فتناجى الناس بتكذيبه. ولقيت أبا مئد وزير السلطان فارس ابن ودرار البعيد الصيت ففاوضته في هذا الشأن وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه، فقال لي الوزير فارس: إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره، فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن، وذلك أن وزيرًا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربى فيها ابنه في ذلك الحبس، فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذي كان يتغذى به، فقال له أبوه هذا لحم الغنم، فقال وما الغنم؟ فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها، فيقول: يا أبتِ تراها مثل الفأر فينكر عليه، ويقول: أين الغنم من الفأر! وكذا في لحم الإبل والبقر إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر. ولهذا كثيرًا ما يعتري الناس في الأخبار كما يعتريهم الوسواس في الزيادة عن قصد الإغراب كما قدمناه أول الكتاب، فليرجع الإنسان إلى أصوله وليكن مهيمنًا على نفسه ومميزًا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء، فإنا إذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عِظَمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه، وقل رب زدني علما وأنت أرحم الراحمين والله سبحانه وتعالى أعلم.

المقدمة، ص 227-228.

نَصّان لابن خلدون

1/ في فن الشعر

اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطًا أولها: الحفظ من جنسه؛ أي من جنس شعر العرب حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب. وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن ربيعة وكُثير وذي الرمة وجرير وأبي نواس وحبيب (أبي تمام) والبحتري و(الشريف) الرضي وأبي فراس. وأكثره شعر كتاب الأغاني لأنه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله والمختار من شعر الجاهلية. ومن كان خاليًا من المحفوظ فنظمه قاصر رديء ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلَّا كثرة المحفوظ. فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر وإنما هو نظم ساقط. واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ. ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسُخ. وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحي رسومه الحرفية الظاهرة إذ هي صادرة عن استعمالها بعينها. فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة. ثم لا بدّ له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار وكذا المسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ



السرور. ثم مع هذا كله فشرطه أن يكون على جمام ونشاط فذلك أجمع له وأنشط للقريحة أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه. قالوا: وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر وفي هواء الجمام. وربما قالوا إن من بواعثه العشق والانتشاء، ذكَرَ ذلك ابن رشيق في كتاب العمدة، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وإعطاءِ حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله. قالوا: فإن استصعب عليه بعد هذا كلّه فليتركه إلى وقت آخر ولا يكره نفسه عليه. وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه بعضها ويبني الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها. فربما تجيء نافرة قلقة، وإذا سمح الخاطر بالبيت ولم يناسب الذي عنده ليتركه إلى موضعه الأليق به، فإن كل بيت مستقل بنفسه ولم تبق إلا المناسبة فليتخير فيها كما يشاء وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد، ولا يضن به على الترك إذا لم يبلغ الإجادة. فإن الإنسان مفتون بشعره إذ هو نبات فكره واختراع قريحته ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب. والخالص من الضرورات اللسانية فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة. وقد حظر أئمة اللسان المولَّد من ارتباك الضرورة إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة، ويجتنب أيضًا المعقّد من التراكيب جهده وكذلك كثرة المعاني في البيت الواحد، فإن فيه نوعَ تعقيدٍ على الفهم. وإنما المختار منه ما كانت ألفاظه طبقًا على معانيه أو أوفى منها. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشوًا واستُعمل الذهن بالغوص عليها فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة. ولا يكون الشعر سهلًا إلَّا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن

وليجتنب الشاعر أيضًا الحوشيّ من الألفاظ والمقصّرَ وكذلك السوقيَّ المبتذل بالتداول بالاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة وكذلك المعاني المبتذلة بالشهرة، فيصير مبتذلًا ويقرب من عدم الإفادة كقولهم: النار حارة والسماء فوقنا. وبمقدار ما يقرُبُ من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة إذ هما طرفان. ولهذا كان الشعر في الربّانيات والنبويات قليل الإجادة في الغالب ولا يحذق فيه إلا الفحول وفي القليل على العشر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور فتصير مبتذلة لذلك. وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليراوضه ويعاوده فإن القريحة مثل الضرع يدر بالامتزاء ويجف بالترك والإهمال...

المقدمة، ص 790- 791.



2/ المشهد الأخير من لقاء ابن خلدون وتيمور

كنت لما لقيته، وتدليت إليه من السور كما مر أشار عليّ بعض الصحاب ممن يخبر أحوالهم بما تقدمت له من المعرفة بهم، فأشار بأن أُطرفه ببعض هدية، وإن كانت نزرة فهي عندهم متأكدة في لقاء ملوكهم، فانتقيت من سوق الكتب مصحفًا رائعًا حسنًا في جزء محذو، وسجادة أنيقة، ونسخة من قصيدة البردة المشهورة للبوصيري في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وأربع علب من حلاوة مصر الفاخرة. وجئت بذلك فدخلت عليه، وهو بالقصر الأبلق جالسًا في إيوانه، فلما رآني مقبلًا مثل قائما وأشار إليّ عن يمينه؛ فجلست وأكابر من الجقطية حفافية، فجلست قليلًا، ثم استدرت بين يديه، وأشرت إلى الهدية التي ذكرتها، وهي بيد خدامي، فوضعتها، واستقبلني؛ ففتحت المصحف فلما رآه وعرفه، قام مبادرًا فوضعه على رأسه. ثم ناولته البردة، فسألني عنها وعن ناظمها فأخبرته بما وقفت عليه من أمرها. ثم ناولته السجادة، فتناولها وقبلها. ثم وضعت علب الحلوى بين يديه، وتناولت منها حرفًا على العادة في التأنيس بذلك. ثم قَسَّم هو ما فيها من الحلوى بين الحاضرين في مجلسه، وتقبل ذلك كله، وأشعر بالرضا به. ثم حومت على الكلام بما عندي في شأن نفسي، وشأن أصحاب لي هنالك. فقلت: أيدك الله! لي كلام أذكره بين يديك، فقال: قل. فقلت أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت:

حـال الغربة أنسـتني ما أريد، وعسـاك - أيدك الله - أن تعـرف لي ما أريد. فقـال: انتقـل من المدينـة إلى الأردو (المعسـكر) عندي، وأنا إن شـاء الله أوفي كنه قصدك. فقلت يأمر لي بذلك نائبك شـاه ملك، فأشار إليه بإمضاء ذلك، فشـكرت ودعوت وقلت: وبقيت لـي أخرى. فقال: وما هي؟ فقلت هؤلاء المخلفون عن سـلطان مصـر. من القراء، والموقعيـن، والدواوين، والعمال، صاروا إلى إيالتك والمِلكُ لا يغفل مثل هؤلاء فسـلطانكم كبير، وعمالاتكـم متسـعة، وحاجـة ملككم إلـى المتصرفين في صنـوف الخدم أشـدّ من حاجة غيركم، فقال وما تريد لهم؟ قلت: مكتوب أمان يستنيمون إليـه، ويعولون في أحوالهم عليه. فقال لكاتبه: اكتب لهم بذلك، فشـكرت ودعوت. وخرجت مع الكاتب حتى كتب لي مكتوب الأمان، وختمه شـاه ملك بخاتم السـلطان، وانصرفت إلى منزلي. ولما قرب سفره واعتزم على الرحيـل عن الشـام، دخلت عليه ذات يوم، فلما قضينـا المعتاد، التفت إلي وقال: عندك بغلة هنا؟ قلت نعم، قال حسـنة؟ قلت نعم، قال وتبيعها؟ فأنا أشتريها منك، فقلت أيدك الله! مثلي لا يبيع من مثلك إنما أنا أخدمك بها، وبأمثالهـا لو كانت لي، فقال: أنا أردت أن أكافئك عنها بالإحسـان، فقلت: هل بقي إحسـان وراء ما أحسـنت به، اصطنعتني، وأحللتني من مجلسـك محـل خواصـك، وقابلتني مـن الكرامة والخير بمـا أرجو اللـه أن يقابلك بمثلـه، وسـكت وسـكتُّ وحُملت البغلـة - وأنا معه في المجلـس - إليه، ولم أرها بعد.

ثم دخلت عليه يومًا آخر فقال لي: أتسـافر إلى مصر؟ فقلت أيدك الله، رغبتـي إنمـا هي أنـت، وأنت قد آويـت وكفلت، فإن كان السـفر إلى مصر فـي خدمتـك فنعم، وإلا فـلا بغية لـي فيه، فقال لا، بل تسـافر إلـى عيالك وأهلك، فالتفت إلى ابنه، وكان مسافرًا إلى شقحب لمرباع دوابه، واشتغل يحادثـه، فقال لـي الفقيه عبد الجبـار (النعمان) الذي كان يترجـم بيننا: إن



السلطان يوصي ابنه بك، فدعوت له؛ ثم رأيت أن السفر مع ابنه غير مستبين الوجهة، والسفر إلى صفد أقرب السواحل إلينا وأملَكُ لأمري، فقلت له ذلك، فأجاب إليه، وأوصى بي قاصدًا كان عنده من حاجب صفد ابن الدوايداري، فدعوته وانصرفت، واختلفت الطريقُ مع ذلك القاصد، فذهب عني وذهبت عنه. وسافرت في جمع من أصحابي؛ فاعترضتنا جماعة من العشير قطعوا علينا الطريق، ونهبوا ما معنا، ونجونا إلى قرية هنالك عرايا. واتصلنا بعد يومين أو ثلاث بالصُّبيبة فخلفنا بعض الملبوس، وأجزنا إلى صفد، فأقمنا بها أيامًا. ثم مر بنا مركب من مراكب ابن عثمان سلطان بلاد الروم، وصل فيه رسول كان سفر إليه عن سلطان مصر، ورجع بجوار رسالته، فركبت معهم البحر إلى غزة، ونزلت بها، وسافرت منها إلى مصر، فوصلتها من شعبان من هذه السنة، وهي سنة ثلاث وثمانمائة، وكان السلطان [فرج المملوكي] صاحب مصر، قد بعث من بابه سفيرًا إلى الأمير تمر (تيمور) إجابة إلى الصلح الذي طلب منه؛ فأعقبني إليه. فلما قضى رسالته رجع، وكان وصوله بعد وصولي، فبعث إليّ مع بعض أصحابه يقول لي: إن الأمير تمر قد بعث معي إليك ثمن البغلة التي ابتاع منك، وهي هذه فخذها، فإنه عزم علينا من خلاص ذمته من مالك هذا. فقلت لا أقبله إلا بعد إذن من السلطان الذي بعثك إليه، وأما دون ذلك فلا. ومضيت إلى صاحب الدولة فأخبرته الخبر فقال وما عليك؟ فقلت إن ذلك لا يجمل بي أن أفعله دون إطلاعكم عليه، فأغضى عن ذلك، وبعثوا إليّ بذلك المبلغ بعد مدّة، واعتذر الحامل عن نقصه بأنه أعطيه كذلك، وحمدت الله على الخلاص...

التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، ص 377-379.

للكاتب

بالعربية:

- **في الدراسات الفكرية والتاريخية:**

* في نقد الحاجة إلى ماركس، بيروت، 1983.

* معهم حيث هم (حوارات فكرية)، بيروت، طبعة2 في 1987.

* كتاب الجرح والحكمة، بيروت، (ط.2)، 1988.

* التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، ط.2، بيروت، 1990.

* في الغمة المغربية، طنجة، 1997.

* الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط.2 مزيدة ومنقحة، القاهرة، 2006.

* في معرفة الآخر، الرباط، 1999.

* التراكم السلبي والعلم النافع، الدار البيضاء، 2001.

* نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، بيروت، 2004.

* العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، القاهرة، 2011.

- **الأعمال الأدبية:**

* مجنون الحكم (جائزة الناقد للرواية)، ط.2، القاهرة، 2012.

* محن الفتى زين شامة، بيروت، 1993؛ ط.2 مزيدة، الرباط 2014.

* سماسرة السراب، بيروت، 1995.

* العلّامة، ط.2، بيروت، 2012.

* فتنة الرؤوس والنسوة، بيروت، 2000.



* زهرة الجاهلية، بيروت، 2003.

* أنا المتوغل وقصص فكرية أخرى، بيروت، 2004.

* هذا الأندلسي!، بيروت، 2007؛ ط.2، 2011.

* امرأة أعمال، القاهرة، 2013.

* من ذكرٍ وأنثى، القاهرة، 2015.

• دواوين:

* كناش إيش تقول (شعر كاليغرافي)، الدار البيضاء، 1979./ ثورة الشتاء والصيف (شعر كاليغرافي)، الرباط، 1983./ أبيات سكنتها وأخرى، بيروت، 1997./ ديوان الانتفاض، طنجة، 2000./ افتراعات، بيروت 2010/ الحبُّ ذو الحرث والريحان، القاهرة، 2015.

• **سيناريوهات لأفلام تليفزيونية مع القناة الثانية: أمواج البر، 2002/ علال القلدة، 2003/ علاش لا؟، 2005/ ابن خلدون (في انتظار الإخراج).**

بالفرنسية

* De la formation idéologique en Islam, Anthropos, Paris, 1983 ; rééd., Rabat, 2006.
* Au pays de nos crises. Essai sur le mal marocain, Casablanca, 1977.
* Le Calife de l'épouvante, Le serpent à plumes, Paris, 1999.
* Ijtihâd, la face voilée de l'Islam, Paris 1987, rééd., Rabat, 2006.
* Ibn Khaldûn, un philosophe de l'histoire, Paris 1990, rééd., Rabat, 2006.
* Etre en vie et autres fragments, Eddif-Non lieu, Casablanca-Paris, 2007.
* Le livre des élans, Rabat, 2013.
* Ma tortionnaire (sous presse).




مكتبة
التنوير

الفهـــرس




مكتبة
التنوير

في الإسلام الثقافي

ما الخيط الناظم بين عينة أعلام كبار (أبو حنيفة، التوحيدي، ابن بطوطة، ابن رشد، ابن خلدون) تجمعهم أواصر اللغة العربية كلغة فكر وثقافة وتعبير، وتفرقهم، - فضلًا عن أزمنتهم - مرافق اهتماماتهم (الفقه، الأدب الفلسفي، الرحلة، الفلسفة المفسرةُ المؤولة، التاريخ المنظّر)، مع أن ثلاثة منهم مارسوا أيضًا خطة القضاء المالكي؟

إننا مع الثقافة في تاريخ الإسلام (أو الإسلام الثقافى) نكون إجمالًا فى أجواء وسياقات ذات طبائع ووظائف مغايرة للإسلام السياسى، إذ يغلب عليها التوجه النقدي وإعمال الفكر المعمَّق النيّر وتوخى الإبداع الرافع المطور، بعيدًا عن بداوة الفكر، ذهنيةً وحساسيةً وإدراكًا. وذلك ما نطمح إلى تبيانه في هذا الكتاب، وأيضًا من خلال نصوص نترجمها لبعض الفلاسفة الأوروبيين الكبار من مصف كانط وهيجل ونيتشه، إضافة إلى دارسين وقفوا عند الإسلام الثقافي، ليس من باب الإعجاب والتنويه حصريًّا، وإنما أساسًا بالتحليل وحسن الإدراك وحسّ الإنصاف...



د. بنسالم حِمِّيش مفكر وأديب، وزير الثقافة المغربي الأسبق. ترجمت بعض رواياته إلى عدة لغات. اختار اتحاد الكتاب فى مصر روايته «مجنون الحكم» ضمن أحسن الروايات المئة للقرن العشرين. من الجوائز والتنويهات: جائزة الناقد للرواية (1990). جائزة الأطلس الكبير (2000). جائزة نجيب محفوظ (2002). جائزة الشارقة لليونسكو (2003). جائزة نجيب محفوظ لاتحاد كتاب مصر (2009). الجائزة الكبرى لأكاديمية تولوز الفرنسية (2011). سميت روايته "معذبتى" فى القائمة القصيرة لجائزة البوكر.


9 789777 950657

الدار المصرية اللبنانية